

# محاورات فلسفیه

فی

موسکو

د. مراد وهاب

١٤٢٤هـ

د. محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

محاورات فلسفية

١٩٧٤

دار الثقافة الجديدة

أهداء 2004

د. محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

# محاوارات فلسفية

في

موسكو

د. مراد وهبة



## تحية شكر وتقدير

---

إلى الأستاذ يورى ملفيل رئيس قسم الفلسفة الأجنبية  
بكلية الفلسفة بجامعة موسكو ، فقد أسهم في تحقيق الحوار بيني  
وبين فلاسفة الاتحاد السوفيتي .

وتحية مماثلة إلى هؤلاء الفلاسفة ، إذ لست فيهم عشقاً  
للفلسفة في غير تزم ، ومواجهة للحقيقة بلا موارد ، وتقبلاً  
للممارسة بلا انفعال .





## تعريف بالكتاب

---

هذا الكتاب إحدى ثمرات إتفاقية ثقافية بين الاتحاد السوفيتي وجمهورية مصر العربية .

وصاحب هذا الكتاب لم يكن يملك إلا إحدى البذار غرسها مع غيرها من بذار كثار يملكها فلاسفة السوفييت .

واستقرت البذار في نموها عاماً بأكمله إبتداء من الرابع من شهر أكتوبر عام ١٩٦٨ ، وهو تاريخ الرحيل إلى موسكو ، حتى نفس اليوم من عام ١٩٦٩ ، وهو يوم مفارقة موسكو .

وبين اليومين مسافة من الزمن قطعها صاحب هذا الكتاب في القراءة والحوار وتعلم اللغة الروسية .

فالقراءة ملازمة للحوار ، وتعلم اللغة الروسية أمر مطلوب من أجل رفع الحصار المضروب حول الفلسفة السوفيتية . فاللغات الفلسفية السوفيتية المعاصرة ، في معظمها ، ليست مترجمة إلى اللغات الأجنبية . وهذه ظاهرة لا بد أن يكون لها دلالة . بيد أن الكشف عن هذه الدلالة ليس من مقتضيات هذا الكتاب .

والبديل عن الترجمة ليس إلا الحوار ، أجراه صاحب هذا  
الكتاب باللغتين الانجليزية والفرنسية في كليتين للفلسفة إحداهما  
في موسكو والأخرى في لنتجراد ، وفي أربعة معاهد في موسكو ،  
معهد الفلسفة ومعهد أفريقيا ومعهد آسيا أو « الاستشراق »  
ومعهد أمريكا اللاتينية .

وثمة سؤال ، لا بد أن يثار :  
ما الصلة بين الفلسفة وأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟  
والجواب عن هذا السؤال هو محور الكتاب .

موسكو - ٤ أكتوبر ١٩٦٩

مراد وهب

## فنى المذهب المغلق والمفتوح

قول شائع فى المؤلفات الغربية البورجوازية عن الماركسية أنها عقيدة  
مغلقة على ذاتها ، يتخذها الماركسى وثناً له فى حياته ، ومن ثم يصاب بالديجايطقية  
آفة البشرية .

وفى بداية الحوار مع فلاسفة السوفييت طرحت هذا القول الشائع فى  
صيغة سؤال عن ماهية الماركسية وجوابهم ، بلا استثناء ، لم يكن إلا رفضاً لهذا  
القول ، إذ أن الماركسية ، فى رأيهم ، « مفتوحة » لإزاء التجارب العلمية ، وإزاء  
المشكلات التى تثيرها الفلسفة البورجوازية الغربية ، ولكنها « مغلقة » أمام

الحلول التي تقدمها هذه الفلسفة . وهذا الرأي جاء في بحث مشترك<sup>(١)</sup> لثلاثة من فلاسفة السوفييت : ملفيل<sup>(٢)</sup> وبجمولف<sup>(٣)</sup> ونارسكي<sup>(٤)</sup> .

وموجز هذا الرأي أن الإفتتاح يعنى الحوار بين الماركسية والفلسفة البورجوازية ، والحوار أمر لازم ، وهو لازم من الوجهة السياسية والعامة والايديولوجية .

أمر لازم من الوجهة السياسية للإسهام في خلق جبهة موحدة ضد الامبريالية

---

« Concerning certain aspects of the critical analysis of (١) contemporary bourgeois philosophy » in Soviet Studies in Philosophy », 1968, vol. VI, no. 4, p. 54.

(٢) رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو . ومن مؤلفاته « تشارلز بيرس والبرجماتية » موسكو ١٩٦٨ . وملفيل عضو في « جمعية بيرس » التي أنشئت عام ١٩٤٦ في أمريكا .

(٣) أستاذ بنفس القسم ، وقد كان طياراً حرياً في الجيش السوفيتي في الحرب العالمية الثانية . ومن مؤلفاته :

« فكرة التقدم في الفلسفة البورجوازية في القرنين التاسع عشر والعشرين » موسكو ١٩٦٢ ، « الفلسفة البورجوازية الأنجلو — أمريكية في عصر الإمبريالية » موسكو ١٩٦٤ ، « الفلسفة البورجوازية الألمانية بعد عام ١٨٦٥ » ، موسكو ١٩٦٩ .

(٤) أستاذ بنفس القسم . تأثر بمدرسة وارسو للمنطقية فاتجه إلى معالجة عدد من قضايا الوضعية المنطقية ثم تأثر برسل فاهتم بدراسة الفلسفة الانجليزية في اتجاهها التجريبي . ومن مؤلفاته : « فلسفة ديفيد هيوم » موسكو ١٩٦٧ ، « مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي » موسكو ١٩٦٩ ، وهو الآن يعد مؤلفاً عن « لينتز » إذ هو يؤثره على هيغل .

العدوانية ، ولتكشف زيف الخرافة التي تروج لها الدعاية البورجوازية ، ولتقديم المعرفة الأصيلة لأولئك الذين يرغبون في التعرف على الماركسية .

وهو أمر لازم من الوجهة العلمية لإثراء الماركسية ، ومعرفة نقط الضعف في الجدل مع الفلسفة البورجوازية .

ثم هو في نهاية المطاف أمر لازم من الوجهة الايديولوجية لرفض كل ما هو رجعي في الفلسفة البورجوازية المعاصرة .

وبعد قراءة هذا البحث طلبت مزيداً من الإيضاح عن «المغلق» و«المفتوح» من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة .

يتصور ملفيل « المفتوح » على أنه رفض للديجايطيقية والالتزام الروح الديالكتيكية . وسبب هذا الرفض وذلك الإلتزام مردود إلى التفسير الذي يطرأ على النظريات العلمية من جراء ما ينشأ بينها وبين الوقائع الجديدة من تناقض .

فسأنته : وهل في الإمكان التوفيق بين الطابع الديالكتيكي للعلم ، وبين العلم من حيث هو نسق ، أي مذهب مغلق .

وكان جوابه أن الديالكتيك لا يفضى إلى مذهب مغلق ، وإنما إلى تأسيس مذهب مفتوح .

- وإلى أي مدى هذا الانفتاح ؟

- في حدود رفض « عدم القدرة على معرفة شيء ما » ، فلا شيء غير قابل

للتفسير .

هكذا كان جواب ملفيل . ومن أجل ذلك فهو ينقد الفلسفة بيرس<sup>(١)</sup> من حيث أنها ترفض إمكان إمتلاك المعرفة الكاملة . بيد أن هذه المعرفة الكاملة ، في رأى ملفيل ، لا تتحقق إلا في اللانهاى أى أنها تظل في حيز الإمكان . وهذا الإمكان هو الذى يمنع تحول الماركسية إلى مذهب ، أى إلى معتقد dogma .

ومع ذلك فالماركسية ، في المرحلة الستالينية ، قد تحولت بالفعل إلى مذهب منقلب على حد قول بجمولف في إحدى محادثاتي معه . ولكنه يرى أن الضرورة هي التي فرضت على الماركسية هذا القلق . فقد كان الاتحاد السوفيتي ، في المرحلة الستالينية ، هو الدولة الاشتراكية الوحيدة في عالم يحكمه الاستعمار . وفي مثل هذه الحالة ليس للتمزت من بديل . والتزمتم رمز على المعتقد ، ومن ثم تحولت الماركسية من منهج علمي إلى عقيدة علمية .

وحين طرحت بحث هذه الظاهرة ، ظاهرة الدجماطيقية ، مع سمسونفا<sup>(٢)</sup> كان جوابها أن هذه الظاهرة إحدى خصائص المعرفة الإنسانية ، بمعنى أنها لا تخص السوفييت دون غيرهم ، ولكنها استطردت قائلة أن هذه الظاهرة بدأت تتوارى بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي ، وفيما قبل هذا المؤتمر كانت عبادة الفرد أحد العوامل المسببة لبزوغ هذه الظاهرة . أما اليوم فتنة خلق وإبداع ، وبخاصة بين الفلاسفة الشبان .

وهنا يذكر بجمولف أمثلة لهذا الإبداع إزاء فيسولوجيا بافلوف . ففى

---

(١) « The conflict of science and religion in C. P.'s philosophy » in « Transactions of the Charles S. Pierce Society », V. II, no I, 1966.

(٢) أستاذة علم الأخلاق بقسم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

الخصينيات دارت مناقشات فلسفية من أجل إثبات أن هذه الفسيولوجيا هي النظرية العلمية الوحيدة الحقة ، ومن ثم فهي أحد الأدلة على صدق المادية الديالكتيكية .

بيد أن هذه المحاولة ، في رأي بحولف ، قد كتبت عليها الفشل ، ولا أدل على ذلك من أن ثمة فسيولوجيا الآن متجاوزة لفسيولوجيا بافلوف ، تأخذ بفكرة كلية الكائن الموضي ، وتفحص التركيبات الأولية لهذا الكائن ، وتقرب من فسيولوجيا شرنجتون .

ويتزعم هذا الاتجاه المعاصر للفسيولوجيا ثلاثة :

برنشتين وأوزاندزي وأنوخن . وقد مات الأول والثاني أما الثالث فما زال حياً .

يذهب برنشتين في مؤلفاته على الإطلاق ، وفي تقريره - المقدم لمؤتمر علم النفس في موسكو - إلى التخليص ، إلى أن مسألة الفعل المنعكس ، ليست سوى أحد معطيات النهج الميكانيكي ، وهو منهج اتبعه علماء الفسيولوجيا في القرن الماضي ، وهو يقوم على مبدأ السببية . يقول برنشتين في كتابه فسيولوجيا الحركة وفسيولوجيا الذشاط ، الصادر عام ١٩٦٥ ، أن الفعل المنعكس الشرطي وغير الشرطي إنما يستند إلى مبدأ السببية في صورته القديمة . وفي رأيه أن هذا الفهم للعلاقات السببية قد تجاوزته البيولوجيا السببية ، بل إن هذا الفهم من شأنه أن يعزل الفعل عن « الغاية » ذلك أنه من المحتمل أن تكون الغاية هي سبب الفعل ، وبالتالي يأتي السبب متأخراً عن الفعل لا متقدماً عليه . وهذا الاحتمال مردود إلى الحياة ذاتها ، إذ أن النشاط الحيوي لأي كائن ليس مجرد تكيف مع البيئة الخارجية ، بل هو مجاوزة لهذه البيئة لتحقيق بفضل

نموذج موضوع مسبقاً وفق « حاجات » الكائن في المستقبل .

ويتفق أوزنادزى — مؤسس مدرسة جورجيا في علم النفس — مع برنشتين في التركيز على عامل « الحاجة » ولكنه يختلف معه في النظر إلى طبيعة الحاجة . فاوزنادزى لا يقصد الحاجة البيولوجية — كما يذهب إلى ذلك برنشتين — وإنما يقصد المفهوم الإنسانى للحاجة ، ومن ثم فهو يركز على الجانب الاجتماعى ، وليس على الجانب الفسيولوجى ، للظاهرة النفسية ، فيضيف عامل « الموقف » إلى عامل الحاجة ، بمعنى أن أية ظاهرة نفسية إنما هى محاولة لحل موقف معين . ومن هنا يدعو أوزنادزى إلى « إيجابية » النشاط النفسى .

أما أنوخن فهو ينفرد بأفولف بسبب التزامه المفهوم الديكارتى لعملية الإنعكاس ، ولكنه يقرر أن بأفولف كان فى إمكانه مجاوزة هذا المفهوم حين أضاف ما يسميه بـ « العامل المساعد » إلى « الفعل المنعكس » . وهذا العامل المساعد ، فى رأى أنوخن ، لا يعنى سوى « العلاقة المتبادلة » بين السبب والنتيجة . بيد أن بأفولف لم يفتن إلى هذا المعنى . ومن ثم فإنه لم يستطع مجاوزة المفهوم الديكارتى .

والنتيجة المحتومة من هذا النقد المعاصر لنظرية بأفولف ، فى رأى بجمولف ، أن الماركسية لم تعد تعميماً للنظريات العلمية - وهذا هو ما ينبغى أن يكون ، وهو لن يكون كذلك إلا إذا التزمنا رؤية « النسبية » للنظريات العلمية .

ولكن هل تعنى هذه النسبية أن العلم ليس موضوعياً ؟

جواب بجمولف بالسلب . فالم ، عنده كما هو عند غيره من ناقشهم ،



موضوعى ونسبى . وقد يبدو أن ثمة تناقضاً بين الموضوعى والنسبى . بيد أن هذا التناقض مشروع في إطار المنطق الديالكتيكي . ولهذا فقد أخطأ المذهب الوضعى في استبعاد هذا المنطق . وقد أفضى به هذا الخطأ إلى اعتبار النظريات العلمية مطلقة وليست نسبية . ومن شأن هذا الاعتبار تمجيد التطور العلمى وتجميد التطور الفلسفى .

وهنا لاحت على وجه بجمولف اماره ثقة مطلقة في قول لينين أن الديالكتيك ليس دوجما dogma وإنما هو مرشد للعمل . ومن ثم فليس ما يمنع من إحداث تعديل في المادية الديالكتيكية إذا ما ظهر ما يناقضها في مستقبل العلم كما يذهب إلى ذلك أنجلز في رسالته عن «فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية»<sup>(١)</sup> وفلاسفة السوفييت ، الآن ، يتبنون هذا الاتجاه . والدليل على ذلك أن إشكال الحركة ، كما تصورها أنجلز ، موضع مناقشة ، وخلاصة هذه المناقشة أن مفهوم أنجلز للحركة ليس دقيقاً .

أما نارسكى فيضع تحفظاً على اشتراكه في البحث المشترك المذكور آنفاً ، وهو أنه على اتفاق مع زميليه ، مافيل و بجمولف ، في المبادئ العامة ، ومن بين هذه المبادئ كون الماركسية مذهباً مفتوحاً . ولكن ثمة مسائل فلسفية يختلف فيها مع بجمولف ، ومنها مسألة التناقض في المنطق الديالكتيكي كما سنرى فيما بعد .

ويقرر نارسكى ، بادئ ذي بدء ، أن انفتاح الماركسية لا يعنى إمكان

---

1. Fouerbach and the end of classical german philosophy, (١)  
Moscow 1965, P. 12.

الأخذ ببعض الحلول التي تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية كما يفعل بعض الفلاسفة في بولندا ويوغوسلافيا .

ففي بولندا تأثر الفلاسفة بمفهوم الحرية لدى سارتر ، وفكرة اليبندو عند فرويد لدرجة أن نقرأ من هؤلاء الفلاسفة قد حاول أن يقدم تفسيراً جنسياً للكفاح العالى .

وفي يوغوسلافيا تأثر البعض مثل ماركوفتش وبتروفيتش بالديالكتيك كما هو مطروح عند سارتر ، أى من حيث هو نابع من الذات وليس نابعاً من الواقع . ومن قبل سارتر الفيلسوف الجبرى جورج لوكاش فى مقال له ظهر عام ١٩٢٣ بعنوان « التاريخ والوعى البروليتارى » وفيه يطرح الديالكتيك كديالكتيك للذات ذون أى اعتبار للديالكتيك الموضوعى أى لديالكتيك الطبيعة .

وهنا توقف نارسكى لحظة ثم علق بقبرة حماسية - وهي نبذة تلازمه فى اللحظة التى يبدو فيها أن ثمة صراعاً فى الفكر بينه وبين رفاقه من الماركسيين - قال :

« وأنا أعارض على اتجاه هذا النفر من الفلاسفة اليوغوسلاف . وبسبب هذا الاعتراض يعنى هذا النفر من الفلاسفة بأننى ستالينى النزعة ، أى دجاطيقى » .

وهنا كان لا بد من إثارة سؤالين :

ماذا يعنى لفظ « دجاطيقى » فى نظر الفلاسفة اليوغوسلاف ؟

وهل ثمة صلة بين الستالينية والدجماطيقية ؟

أما عن السؤال الأول فجواب نارسكى أن الدجماطيقية ، فى رأيهم ، تعنى إقرار استقلال العالم الموضوعى عن الذات . ولكن ماذا يعنى تقيض هذا القول سوى النزوع نحو المثالية . ولا أدل على ذلك من أنهم يأخذون بمفهوم سارتر عن المادة من حيث أنها العالم الذى يصنعه الإنسان . بيد أن هذا المفهوم عن المادة غير مادى ، وإنما هو مثالى .

والنتيجة المحتومة من كل هذا ، كما يرى نارسكى ، أن الديالكتيك لم يعذب انعكاساً للواقع ، وإنما انعكاساً للنشاط الإنسانى ، ومن ثم تدور الماركسية على الإنسان ليس إلا . ولهذا فإن نارسكى يركز على الربط بين « الانفتاح » على مشكلات الفلسفة الغربية وبين « رفض » الحلول التى تطرحها هذه الفلسفة .

وسألته : وهل هذا الرفض مطلق ؟

وكان جوابه بالسلب . ثم راح يعدد مناقب بعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية . على سبيل المثال الوضعية المنطقية ، فمن بين إيجابياتها تحليلها للغة واعتبار اللغة أحد موضوعات الفلسفة ، ونقدها للفلسفة القديمة بدعوى أن منهجها غير علمى . ويرى نارسكى أن هذا النقد ليس له مثيل فى تاريخ الفلسفة . إذ بفضل هذا النقد لم يبق الكثير من قضايا الفلسفة القديمة . ثم إن قول الوضعية المنطقية بأن الفلسفة جملة قضايا زائفة إنما يعكس حقيقة هامة . ففى الفلسفة ، بالفعل ، ثمة قضايا زائفة . مثال ذلك :

ما الغاية التى يتجه إليها العالم ؟

وما علة وجود هذا العالم ؟

وسألته بدورى : إذا كان تحليل الوضعية المنطقية للغة أفضى إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقية زائفة فلماذا لا نسير مع هذه الفلسفة حتى نهاية المطاف ؟

وأجاب نارسكى قائلاً إن سؤالك هذا ينقلنا إلى بيان سلبيات هذه الفلسفة ، ومن بينها أن التحليل اللغوى لا يصلح « دائماً » فى حسم الخلافات حول « بعض » القضايا الفلسفية . ثم راح يضرب مثالا لذلك باحدى هذه القضايا : قضية الصدفة . قال :

من الصحيح أن كثيراً من القضايا التى تستند إلى مقولة الصدفة يكشف عن زيفها التحليل اللغوى . ولكن من الصحيح كذلك أن ثمة سؤالاً لايزال قائماً : هل أية ظاهرة هى بلا علة ؟ . ثم أضاف قائلاً : إن ثمة قضية فلسفية أخرى ليست زائفة ، هى قضية الحرية .

ومن بين سلبيات هذه الفلسفة أيضاً نظرتها إلى العلم . وفى مقال لنارسكى صدر عام ١٩٦٨ بعنوان « مفهوم العلم فى الوضعية المنطقية » أوضح ثلاثة أخطاء :

الخطأ الأول أن الوضعية المنطقية تلغى التفرقة بين الموضوع وتكوين الذات للموضوع .

الخطأ الثانى أن العلاقة السببية ليست علاقة موضوعية ، وإنما هى علاقة منطقية ليس إلا .

أما الخطأ الثالث فهو اكتفاء هذه الفلسفة بمنهج المحاولة والخطأ باعتباره المنهج الوحيد ، كما يذهب إلى ذلك كارل بوبر أحد دعاة الوضعية المنطقية . أما الماركسية ، فهي وإن كانت تقر هذا المنهج إلا أنها لا تقف عنده ، وإنما تتجاوزه إلى مناهج علمية أخرى يقع في حدها الأقصى منهج الاستنباط الرياضي الذي تمارسه الحواسب الالكترونية .

وآراء نارسكي هذه توحى بأن العلم وحدة ليس يكفي ، إذ لابد من الفلسفة لتحديد مفهوم العلم ومفهوم المنهج العلمي .

وهنا تذكرت حواراً قد دار بيني وبين ملفيل ، حول العلاقة بين الفلسفة والعلم أوضح فيه أن ليس ثمة فاصل بينهما بشرط أن تكون الفلسفة علمية الطابع . وهذا الشرط لازم بسبب وجود فلسفات معادية للعلم ، مثل فلسفة نيتشه ويسبرز .

— ولكن إذا كانت الفلسفة علماً فما الفارق إذن بين الفلسفة والعلم ؟

— سلباً الفارق محدد . فليس لدينا علم واحد وإنما عدة علوم ، وليس ثمة منهج واحد لهذه العلوم ، وإنما عدة مناهج .

أما إيجاباً فالفارق لم يتحدد بعد . فالفلاسفة الماركسيون لم يتفقوا بعد على تحديد موضوع الفلسفة أو منهجها .

ومع ذلك فهذا الفارق ، وإن لم يتحدد بعد ، لا يعنى الانفصال وإنما ينطوى على الاتصال أو إن شئت فقل اللزوم على حد قول نارسكي . بل إن نارسكي يذهب إلى حد القول بأن انكار لزوم الفلسفة للعلم من شأنه أن يقضى إلى عورتين :

العورة الأولى استبعاد النظريات العلمية الغربية بدعوى أنها ملوثة بالمثالية .  
والعورة الثانية السقوط في هوة الدجاطيقية .

وبفضل هذا المفهوم يثق نارسكى في العلم دون أن يرقى به إلى مستوى  
الدوجما . ومن هذه الزاوية يتفق نارسكى مع قول أنجلز في مقدمة كتابه  
«ديالكتيك الطبيعة» بأن ليس ثمة شيء أبدي ولكن ثمة تغيراً إلى الأبد<sup>(١)</sup> .  
ولهذا لم يكن أمراً غريباً أن يطرح لينين أفكاراً جديدة متعارضة مع بعض  
أفكار أنجلز . فمثلاً المادة ، عند أنجلز ، موضوع حسي ، في حين أنها عند لينين  
مقبولة فلسفية تعني الواقع المادي خارج الذات . ويتفق نارسكى كذلك مع قول  
أنجلز بأن العلم يستطيع أن يقدم حلولاً لما يدور في أذهاننا من قضايا . ثم يستطرد  
نارسكى قائلاً في سخريه « لو أن فلاسفتنا الماركسيين قبلوا قول أنجلز هذا  
لأمكنهم مجاوزة عدة سخافات ، من بينها استبعاد المنطق الرياضي ، وعدم  
الثقة في المنطق الصوري ، ونظرية النسبية ، والسيرنطيقا » .

وخلاصة نقد نارسكى أن الانفتاح على قضايا الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعني  
الأنحياز إلى المذاهب التي تنطوي عليها هذه الفلسفة ، وإنما يعني إثراء الماركسية .  
فالوضعية المنطقية مثلاً ، على حد قوله ، تطرح قضية العلاقة بين الجانب النظري  
والجانب التجريبي في العلوم الطبيعية ، في حين أن المادية الديالكتيكية  
لم تطرح بعد هذه القضية ، وإنما اقتصر على كشف التناقضات الداخلية  
في الوضعية المنطقية . وكذلك الجدس عند المثاليين والجدسمين تتناولها المادية

---

(1) Dialectics of nature, 3 ed., Moscow, 1964, P. 60

Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary  
bourgeois philosophy, p. 51.

الديالكتيكية من الزاوية السيكلوجية بينما ينبغي تناولها من زاوية نظرية المعرفة<sup>(١)</sup>.

ومن شأن هذا النقد أن يثير سؤالاً لا بد من توجيهه إلى نارسكى : لماذا هذا الحرص على الفصل بين أية قضية فلسفية والمذهب الذى يثيرها ؟ وجواب نارسكى أن هذا الحرص مردود إلى أننا نريد المحافظة على نقاء الماركسية باعتبارها أداة كفاح ونضال .

ومسألة النقاء هذه شائعة بين فلاسفة السوفييت . وأذكر أنى كنت أتحدث مع شيشكن<sup>(٢)</sup> وطرحت مدى إمكانية تزواج الوجودية مع الماركسية على النحو الذى يشتميه سارتر فإذا بشيشكن يحكى أطروقة للأديب الروسى جوجال مؤداها أن عروساً رفضت عريسها عندما أحست بعيب فى بعض أجزاء جسمه بمقارنة أجزاء مماثلة عند أفراد آخرين . ثم علق شيشكن قائلاً : « نحن للاركسيين لسنا على شاكله هذه العروس ، أى نحن لسنا من هواة الأخذ من هذا المذهب أو ذاك ثم تلفيق مذهب تقول عنه إنه مذهب ماركسى . إن الماركسية فى غنى عن حلول المذاهب الفلسفية الأخرى ، ولسكنها ليست فى غنى عن المشكلات التى تثيرها ، فالمشكلات إنسانية الطابع مهما يكن من أمر حلها . وفى المؤتمر الفلسفى العالمى الذى انعقد فى المكسيك عام ١٩٦٣ جرى

---

Ibid., P. 46 (١)

(٢) أكاديمى متخصص فى « الأخلاق » وله كتاب بهذا العنوان . ثم هو فى هيئة تحرير مجلة « مسائل فلسفية » وهى مجلة شهرية تصدر عن معهد الفلسفة التابع للأكاديمية العلوم .

حوار بين فلاسفة السوفييت وفلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية استغرق ما يقرب من ساعتين ونصف . ومن بين الأسئلة الموجهة إلى فلاسفة السوفييت سؤال طرحه الفيلسوف الأمريكي براند بلانشارد يطلب فيه تفسيراً لظاهرة الزى الموحد بين فلاسفة السوفييت ، وهي ظاهرة ليست قائمة في الفكر الفلسفي الأمريكي .

وأجاب فدوسيف<sup>(١)</sup> بسؤال :

لماذا تؤثر تعدد وجهات النظر بالنسبة لمسألة بعينها ؟

إن المهم في المناقشة الفلسفية هو اكتشاف الحقيقة ، والحقيقة في معناها العقلي وبحكم تعريفها ، واحدة وليست متكثرة . وكما توجد رياضيات واحدة ، وفزياء واحدة ، كذلك توجد فلسفة واحدة .

ثم استطرد فدوسيف قائلاً إن الوحدة الفكرية بين فلاسفة السوفييت مردودة إلى أن لديهم نظرة علمية إلى المشكلات الفلسفية في حين أن الخلافات القائمة بين فلاسفة الغرب إنما تعكس اتجاهات مختلفة علمياً وغير علمية . هذا مع ملاحظة أن الوحدة الفكرية هي ثمرة مناقشات حادة . مثال ذلك المناقشات الدائرة الآن حول مفهوم « الديقالكتيك » . ففي إمكان فلاسفة السوفييت ، في نهاية المطاف ، أن يصلوا إلى اتفاق علمي لأن النتائج التي ينتهون إليها إنما تستند إلى الواقع الموضوعي<sup>(٢)</sup> .

(١) نائب رئيس أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتي .

(٢) « The American - Soviet Philosophic Conference in Mexico »  
in Philosophy and Phenomenological Research, vol. xxv, no 4.  
1964, P. 122 - 130 .



## فنى المنهج الديالكتيكى والصورى

من أساسيات الماركسية « الديالكتيك » وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت . وأثناء وجودى فى موسكو صدر كتاب لنارسكى بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى<sup>(١)</sup> » نوقش فى أحد اجتماعات قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية ، وعلى وجه التحديد فى ١٧ يونيو ١٩٦٩ وحضر الاجتماع بعض أساتذة قسم المنطق ، واستمرت المناقشة ، وكانت حادة ، ما يقرب من ثلاث ساعات . ووقتها لم ألمح ظاهرة ، ما تسميها الدعاية الغربية ، الرزى الموحد — فقد كان الخلاف واضحاً بين نارسكى وبجمولف .

---

(١) الكتاب يشتمل على ثلاثة فصول : الفصل الأول عن مشكلة رأس المال ، والفصل الثانى عن مشكلة الحركة الآلية ، والفصل الثالث عن الاحساسات . وهذا الكتاب هو الجزء الأول ويليه الجزء الثانى ، ونارسكى على وشك الانتهاء منه . يتناول فيه المادة والوعى ، والعينى والحقيقة ، والقيمة .

وكنفت أعرف هذا الخلاف مقدماً خلال مناقشاتي مع كل منهما ، وأعرف كذلك خلافاً بينهما معاً وبين الينكف<sup>(١)</sup> . بيد أن مضمون هذا الخلاف ينطوى على خصوبة وعمق وحدة .

ومشكلة التناقض تطرح ، في ذات الوقت ، مشكلة الصلة بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الصوري . الاتجاه السائد في كلية الفلسفة بجامعة موسكو أن الصلة بينهما قائمة مع اختلاف في صياغة هذه الصلة . أما في معهد الفلسفة فاصلة مفقودة عند مدرسة الينكف ، وكذلك في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد .

تفصيل ذلك :

يرى نارسكي أنه ينبغي ألا يهدف للمنطق الديالكتيكي إلى مجاوزة المنطق الصوري . ذلك أن تطور المنطق الصوري ، إستناداً إلى المادية الديالكتيكية ، لا يكشف عن عدائه للديالكتيك على الإطلاق . ومن ثم فعلى المنطق الديالكتيكي أن يخلق الأساس المنهجي للمنطق الصوري . ولكن ليس معنى ذلك أن يكون المنطق الديالكتيكي في خدمة المنطق الصوري وحسب . ومن هذه الوجهة فإن نارسكي يؤثر ليبنتز على هيجل بدعوى أن مواجهة ليبنتز لمعرفة الصلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي أكثر دقة من مواجهة هيجل . غير أن نارسكي ، في ذات الوقت ، يقرر أن هيجل - وليس ليبنتز - هو الذي كان على وعى في معالجة المنطق الديالكتيكي ، ومع ذلك فقد طرح

---

(١) رئيس قسم المنطق في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم . منشغل بقضية الإنسان وعلاقتها بالعلم والفن والأخلاق . من مؤلفاته :  
« من العيني إلى المجرد » ، « عن الأصنام والمثل » .

لينتز أفكاراً ممتازة عن حساب اللامتناهي وكيفية الافادة منه في الميتافيزيقا ، وهذا ما تفتقده الماركسية حتى الآن . وقد فطن كذلك إلى قيمة أفلاطون في معالجة مبدأ التناقض في حين أن هيجل قد خانته هذه الفطنة . وأسمى<sup>(١)</sup> ، أثناء مناقشة كتاب نارسكي ، قد أيد رأي نارسكي ، ثم استطرد قائلاً إن هيجل لم يكن عنده فهم لمسألة التناقض كما هي عند أفلاطون ، إذ تصور أن رأى أفلاطون ليس إلا نوعاً من السفسطة .

ويضرب نارسكي مثالا لبيان الفارق بين لينتز وهيجل بصدد تعريف كل منهما للعدد « صفر »

فلينتز يعرف الصفر بأنه تصور خيالي يستخدم كعملية رياضية .  
operated fiction وفي رأى نارسكي أن تعريف لينتز هذا قريب من الصواب . بيد أنه يأخذ على لينتز عدم توفيقه في تعريف الصفر في مجال الميتافيزيقا ، إذ ارتأى أن الصفر نوع من الموناد ، ولكنه كم غير محدد  
• indefinite quantity

أما هيجل فيرى أن الصفر ينطوي على تناقض ، إذ هو من جهة ليس لاشيء ، ومن جهة أخرى ليس شيئاً ما . ثم يحاول هيجل أن يرفع هذا التناقض فينتهي إلى نتيجة تقول إن الصفر لاشيء محدد determinate nothing وهنا يقرر نارسكي أن هيجل كان موفقاً في فهم ديكالكتيك مشكلة الصفر . ولكنه لم يكن موفقاً في النتيجة التي انتهى إليها ، إذ هي لا تعني شيئاً .

---

(١) أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية . ومن الشائع عنه أنه يؤثر أفلاطون على هيجل .

أما ماركس فقد حالفه التوفيق في حل مشكلة الصفر على حد قول نارسكى ،  
إذ قد طرحها على أنها تقع بين قضيتين :

القضية الأولى : الصفر كمية حسابية .

والقضية الثانية : الصفر ليس كمية حسابية .

يبد أن ماركس يرفض أن يرفع التناقض على نمط هيغل ويقول بأن الصفر هو كذا وليس كذا في نفس الوقت . ولو أنه قال هكذا لصفق له في الحال ، كل من باتيشف<sup>(١)</sup> وبجمولف ، لأن هذين الفيلسوفين منحازان إلى النمط الهيغلي في النظر إلى التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي . وهذا خداع بصر لم ينسق إليه ماركس . فقد طرح حلاً جديداً لمشكلة دياكتيكي الصفر حين ارتأى أن الصفر ليس كمية إنما هو نسق لإجراء عمليات ، أي هو يكشف عن نظام العمليات الرياضية . والنتيجة التي يخلص إليها نارسكى أن ليبنتز موفق في تعريف الصفر في مجال الرياضيات وحسب وماركس موفق في تعريفه في مجال الإستمولوجيا أي فلسفة العلوم . أما هيغل فهو غير موفق على الإطلاق في معالجته لمشكلة الصفر .

ثم يطرح نارسكى مثالا آخر يكشف فيه عن خطأ هيغل في النظر إلى

---

(١) من أتباع مدرسة الشكف في المنطق . له أبحاث في الطابع الاجتماعي للمعرفة وفاعلية الإنسان . ومن مؤلفاته : «التناقض كقولة في المنطق الديالكتيكي» موسكو ١٩٦٣ و « ماهية الإنسان الفاعلة كبدأ فلسفي » ، موسكو ١٩٦٨ .

التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي : معضلة ( السهم المتحرك )<sup>(١)</sup> .

في هذه المعضلة يطرح هيجل قضيتين :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة .

وفي كل لحظة النقطة المادية متحركة .

ثم يخلص من هاتين القضيتين إلى النتيجة الآتية :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة في نفس الوقت .

وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلها ، أي أن

هيجل يأخذ الوصف على أنه حل وينتهي إلى أن الحركة هي السكون .

- وما هو الحل السليم ، في رأيك ؟

- الحل السليم هو في الكشف عن تصور جديد .

- ولماذا لم يكن في إمكان هيجل أن يصل إلى هذا الكشف ؟

- لأنه يفهم التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي ؟

- وما الذي يدفع هيجل إلى هذا الفهم السيء ؟

- مثاليته المطلقة ، إذ هو يوحد بين الفكر والوجود ، ومن ثم فإن للنطق

---

(١) نرقت هذه المعضلة في مجلة « علوم فلسفية » ، عام ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ . وهي

مجلة تصدر في موسكو . . . . .

الديالكتيكي ، في يد هيجل ، يتحول إلى أنطولوجيا<sup>(١)</sup> ، أى يتحول من أداة ومنهج إلى وجود واقعي . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يتحول المنطق الديالكتيكي إلى منطق صوري .

وتنشأ عن هذا التحول مشكلتان :

المشكلة الأولى أن المنطق الصوري ميتافيزيقي .

والمشكلة الثانية أن المنطق الديالكتيكي ، عند هيجل ، لم يعد منهجاً وإنما أنطولوجيا .

وليس من سبيل إلى رفع هذا التناقض بين المشكلتين إلا بأن يقضى المنطق الديالكتيكي على المنطق الصوري . وهذا هو ما يمارسه بعض الماركسيين عندنا من أتباع هذا الاتجاه الهيجلي ، وفي مقدمتهم اليكف وبجمولف .

وفي رأى نارسكي أن هذا الاتجاه خطأ ، وليس في الإمكان تصويبه إلا بالعودة إلى الماركسية الكلاسيكية ، إلى ماركسية ماركس وإنجلز ولينين التي تقرر أن المنطق الديالكتيكي ينبغي أن يستعين بالمنطق الصوري . ومن هذه الوجهة يفترق ماركس عن هيجل .

ثم يستطرد نارسكي قائلاً إنه قد طرح هذه التفرقة في مقال له بعنوان

---

(١) عبارة نارسكي مترجمة إلى الانجليزية .

« مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي<sup>(١)</sup> ». وفي هذا المقال يحلل نارسكي الفصل الرابع من الجزء الأول لكتاب « رأس المال ». وفي هذا الفصل يواجه ماركس إشكالا خاصاً بالعلاقات الاقتصادية لرأس المال يصيغه على النحو الآتي :

من المحال أن يكون مصدر رأس المال هو مجال التداول .

ومن المحال كذلك ألا يكون مصدر رأس المال هو التداول .

وهذه الصيغة ، في رأى نارسكي ، ليست تعبيراً عن حقيقة واضحة ، ولكنها تعبير عن مشكلة ، والمشكلة هنا ، تفيد أن ثمة نقيضين . وحل المشكلة هو في البحث عن الوحدة التي تجمع بين هذين النقيضين . وهنا يشير ماركس إلى الشرط الواجب توافره في هذا الحل ، وهو استبعاد أى تخيرية eclecticism إذ من شأن التخيرية أن تطرح الحقيقة على أنها قائمة بين النقيضين ، أى على أنها محصلة ميكانيكية لجزئين . وفائض القيمة على حد اكتشاف ماركس هو ، في رأى نارسكي ، الحل الذى يتوفر فيه الشرط المطلوب ، إذ هو يتضمن التبادل . ولكن ينبغى أن يكون مفهوماً أن فائض القيمة ليس قائماً بين النقيضين ، بمعنى أنه ليس مكوناً من جزئين : جزء يظهر في الإنتاج وآخر في التبادل ، ولكن بمعنى أنه تعبير عن وحدة عضوية ، أى وحدة دياكتيكية لهذين الجزئين . ومن هذه الزاوية ننتقل بالفعل إلى مرحلة جديدة تختلف اختلافاً كبيراً عن المرحلتين السابقتين عليها . وهذا ما أوضحه هيجل

---

(1) « On the problem of contradiction in dialectical logic » in « Soviet Studies in Philosophy » 1968, Vol. VI, no 4, P p-3-10.

فى نظريته عن المنطق الديالكتيكى ، ولكنه أخفق فى تطبيق هذا المنطق حين كشف لنا عن تصورات من نوع « هو ليس هو » وقال عنها إنها تركيبة جديدة . وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى .

— ما الفارق إذن ، فى رأيك ، بين التناقض الصورى والتناقض الديالكتيكى ؟ جواب نارسكى أن التناقض الصورى يدور على موضوع واحد ثبت له محمولاً ثم نفى عنه فى نفس الوقت . أما التناقض الديالكتيكى فهو ينطوى على أكثر من علاقة . مثال ذلك القول بوجود علاقات متناقضة بين البورجوازية والبروليتاريا يعنى أن ثمة علاقيتين متباينتين ، ذلك أن علاقة البورجوازية بالبروليتاريا لا تماثل علاقة البروليتاريا بالبورجوازية من حيث أن المصالح متناقضة . ومعنى ذلك أن التناقض الديالكتيكى قائم فى حالة الصراع بين اتجاهين متبادلى العلاقة لتطور موضوع بالذات حين يكون أحد جوانب الموضوع متولد عن جانب آخر ، وفى نفس الوقت ، يقف ضد هذا الجانب . وهذا التناقض الديالكتيكى يجب أن نعكسه فى الفكر بدقة وبدون إقحام متناقضات من النوع الصورى ، أو دون تجاوز قانون عدم التناقض الصورى ، ذلك أننا إذا أضفنا تناقضاً صورياً فهذا يعنى أننا أضفنا إلى الحقيقة خطأ .

ثم يستطرد نارسكى قائلاً : لدينا فلاسفة ، مثل تشركيسف<sup>(١)</sup> والينكف

---

(١) أستاذ بقسم ( المادية الجدلية ) بمعهد الفلسفة . له بحث هام ألقاه فى مؤتمر نظرى انعقد فى مايو ١٩٦٧ بكلية الفلسفة بجامعة موسكو عن « المادية الجدلية والمنطق الجدلى » ثم نشره فى كتاب بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الجدلى » ، =



وباتشف لا يفهمون معنى التناقض الديالكتيكي ، إذ يقررون أنه في نفس العلاقة . وحين نعكس في الفكر هذا التناقض على النحو الذي يفهمونه فإننا نقف عندئذ ضد قوانين المنطق الصوري . ولهذا فإنه ليس من الغريب أن يستبعد هؤلاء الفلاسفة المنطق الصوري .

وهنا أبديت نوعاً من التحفظ إزاء رأي نارسكي . ذلك أني كنت قد قرأت مقالا بقلم لينكوف وروزنتال<sup>(١)</sup> عنوانه « لينين والقضايا الراهنة للمنطق الديالكتيكي »<sup>(٢)</sup> وثمة فقرة في هذا المقال تقرر « أنه من الخطأ الاعتقاد بأن قانون عدم التناقض في المنطق الصوري هو القانون الوحيد الذي تستند إليه النظريات العلمية . فهذا القانون هام وخصب في تطبيقه في حدود معينة » وهذه

---

= موسكو ١٩٦٧ ص ١٥ - ٣٠ والبحث يرفض المنطق الصوري ويقرر أن قانون وحدة وصراع المتناقضات هو القانون العام للعرفة الإنسانية . ولهذا كان أنجاز يركز فقط على صيغة « نعم ولا » وينكر صيغة « إما نعم وإما لا » المأثورة عن المنطق الصوري ( ص ١٩ ) ثم ينقد تشركسف بعنف المنطق الصوري كما يفهمه نارسكي ، إذ « هو لا يساعد على النضال ضد السفسطة ، وإنما يعرقل هذا النضال » ( ص ٢٧ ) .

(١) كان نائباً لرئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٨ وفي عام ١٩٦٦ عين نائباً لرئيس قسم المادية الجدلية في معهد الفلسفة. صدر له « حول رأس المال » ، موسكو ١٩٥٥ ثم صدر له أول كتاب عن الجدل بعد موت ستالين بعنوان « مبادئ المنطق الجدلي » ، موسكو ١٩٦٠ . وأشرف على عمل « القاموس الفلسفي » الصادر في موسكو ١٩٦٧ .

(٢) مجلة « الشيوعي » ، موسكو أغسطس ١٩٦٩ عدد ١٢ ، ٢٤ ، ٣٥ .

الفقرة تعنى - لدى الينكف وروزنتال - عدم تجاهل أهمية المنطق الصورى .  
ولكن ثمة فقرة أخرى تشير إلى تجنب الاكتفاء بقانون عدم التناقض من  
حيث أن تحليل أية نظرية استناداً على هذا القانون من شأنه أن يعزل النظرية  
عن التناقضات التي لها الفضل في تكوين النظرية ، ومن ثم يعزل النظرية  
عن تاريخها .

وحين انتهيت من إبداء هذه الملاحظة كان تعقيب نارسكى بأن الينكف  
في هذا المقال تخيرى ، ودليله على ذلك هذه العبارة التي حفظها نارسكى عن  
ظهر قلب . « إن ملاشاة التناقضات في العلم لا يعنى ملاشاة التناقضات  
في النظرية » .

وقلت لنارسكى إننى أفهم هذه العبارة على أنها تفيد أن التناقضات تاريخياً  
باقية في النظرية رغم تجاوزها ، وأعتقد أنك لا تعترض على هذا الفهم .

وكان جواب نارسكى حاسماً وبلا تردد : هذا فهمك ، يا سيدى ، وليس  
فهم الينكف . إن الينكف وروزنتال ، في هذا المقال ، يتحدثان عن  
التناقضات ولكنهما لا يدققان في فهم معناها ، هل هي صورية أم دياكتيكية ؟  
ثم إنهما يقولان العبارة الآتية :

« إن الاهتمام أكثر من اللازم بتحليل المنطق الصورى ضار » . وأنا  
أعتقد أن الضرر لاحق حين نكتفى بالمنطق الصورى على أنه المنهج الوحيد .  
ولهذا فرأى أن هذا المقال ضار .

إذن ما الصلة على وجه التحديد ، في رأيك ، بين المنطق الديالكتيكي  
والمنطق الصورى ؟

بيد أن نارسكى يطرح سؤالاً كقائمة للجواب عن هذا السؤال :

ما المنطق ؟

هو الديالكتيك الماركسى الذى يحدد طريقة ممارسة المنطق الصورى من أجل تطوير المعرفة العلمية . ومعنى ذلك أن المنطق الديالكتيكى منهج عام والمنطق الصورى منهج خاص .

وثمة حوار دأر الآن فى الاتحاد السوفيتى عن العلاقة بين المنهج العام والمنهج الخاص . بيد أن هذا الحوار ، فى رأى نارسكى ، يكشف عن سوء فهم بعض فلاسفة السوفييت فى تحديد طبيعة هذه العلاقة . فحين يتحدث هذا البعض عن المنهج العام فهو يقصد الفلسفة الديالكتيكية ، وحين يتحدث عن المنهج الخاص فهو يقصد المناهج غير الفلسفية المطبقة فى العلوم المتباينة . وهذا تبسيط للعلاقة وتشويه لها ، إذ من شأن هذا رأى إلتفاء العلاقة بين الفلسفة والعلم .

أما نارسكى فيرى أن أى مبدأ من مبادئ المادية الديالكتيكية صالح لتأسيس أى منهج خاص فى إطار الديالكتيك ، ومن ثم فالعلم الواحد يمكن أن يكون له أكثر من منهج خاص . فمثلاً مقولة الاحتمال هى الأساس للمناهج الاحصائية الاحتمالية الخاصة بالفزياء النووية . ومبدأ العلية هو الأساس لمنهج الحتمية . وحيث أن المبادئ ذات علاقة متبادلة فيما بينها فكذلك المناهج الخاصة ، وبالتالي فهى ليست متناقضة . فمثلاً المنهج الاحصائى لا يناقض منهج الحتمية .

والمنطق الصورى هو من بين المناهج الخاصة ، إذ هو بناء خاص يستند إلى مبادئ ثلاثة : الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

والمناهج الخاصة ، في مجملها ، مترابطة وأساس ترابطها هو المنطق  
الديالكتيكي ، أو بمعنى آخر هي تعمل تحت رعاية هذا المنطق .  
وقد استوقفني هذا المعنى الآخر وطلبت استفساراً من نارسكي على  
هيئة سؤال :

ماذا تعنى هذه الرعاية ؟

هل هي مجرد « شكل » أم لها « مضمون » ؟

وفي رأيي أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف عليه مصير المنطق  
الديالكتيكي . وهنا دارت في رأسي عبارة مأثورة أن منطق المذهب أقوى  
من مقاصد صاحب المذهب . ومعنى ذلك أن مذهب نارسكي قد يطيح في نهاية  
المطاف بالمنطق الديالكتيكي من غير قصد .

وكان تعليق نارسكي أن هذه الأسئلة واردة في كتاب له بعنوان « مشكلة  
التناقض في المنطق الديالكتيكي » وأن الجواب عنها يستند إلى المنهج الماركسي  
أي المنهج الديالكتيكي ، ونارسكي يكشف عن هذا المنهج من خلال تحليله  
لكتاب رأس المال .

وفي رأيه أن ثمة مراحل ثلاثاً في منهج ماركس :

المرحلة الأولى تدور على تحليل التناقضات التي ينطوي عليها الموضوع  
بالاستعانة بالمنهج المادي الديالكتيكي من أجل الكشف عن مستقبل الموضوع  
في تطوره . وتدور كذلك على دراسة العلاقات المتبادلة بين الموضوعات ،  
وتطور هذه العلاقات ، وتحول الكم إلى كيف .

والمرحلة الثانية هي مرحلة الكشف عن مناهج خاصة .

والمرحلة الثالثة تدور على مدى تطبيق هذه المناهج الخاصة في مجال غير المجال الاقتصادي السياسي ، أى في مجال البيولوجيا والرياضيات والمنطق الصورى .

وفلاسفة السوفيت ، في رأى نارسكى ، لا يفرقون بين المرحلة الثانية والثالثة ، بل إن تفسيراتهم للمرحلة الثانية بدائية . فمثلاً هم يقولون إن منهج « رأس المال » يمكن تطبيقه في أى مجال . بيد أن هذا القول صحيح وغير صحيح ولكن بعمان مختلفة .

تفصيل ذلك :

المرحلة الأولى تتميز بالانتقال من العينى إلى الجرد ، والجرد هنا أولى بمعنى أنه غير علمى . ذلك أن ماركس ، فى هذه المرحلة ، يبحث عن المجردات التى تصلح كنقطة بداية للمعرفة الديالكتيكية للموضوع الاقتصادي والسياسى . والمرحلة الثانية تبدأ من الجرد - والمجردات هنا تميزاً تميزاً كيفياً عن مجردات المرحلة الأولى - وتنتهى عند العينى ، بمعنى تكوين مفهوم متكامل عن الموضوع . ومع ذلك فمجردات المرحلة الثانية لا تتعارض مع قوانين المنطق الصورى .

ويضرب نارسكى مثالا لذلك بمفهوم العمل . والعمل قد يكون مجرداً وقد يكون عينياً ، والتناقض بينهما ديالكتيكي .

تفصيل ذلك :

فى المرحلة الأولى العمل من حيث هو مجرد يفقد تناقضه الباطنى ، أى يفقد

وحدة المعنى والمجرد . وتجريده من هذه الدرجة لا يخرج من مجال النظام  
الرأسمالى وحسب ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بالاطلاق .

ومجردات المرحلة الأولى هى مجردات الاقتصاديين الكلاسيكيين من  
الإنجليز . وهنا يلاحظ نارسكى أن ثمة تشابهاً بينها وبين مجردات لوك ، ووجه  
الشبه أنها بلامضمون ، ومن ثم فإنها لا تكشف عن إمكان تطور الموضوع .  
أما العمل من حيث هو مجرد فى المرحلة الثانية - وهو مفهوم ماركسى - فإنه  
لا يخرجنا من الموضوع .

ومع ذلك فإن نارسكى يقرر أنه لا يمكن الاستغناء عن المرحلة الأولى ،  
مرحلة مجردات لوك . وماركسى نفسه يستعين بها ، ولكنه يتجاوزها ، بحكم  
أنها ميتافيزيقية ، إلى مجردات من نتاج المنطق الديالكتيكي ، وهذه هى المرحلة  
الثانية . مثال ذلك العمل من حيث هو مجرد عند ماركس شبيه بالإنسان من  
حيث هو مجرد عند لوك . كل منهما تكون بفضل المنطق الصورى ،  
ولهذا فليس بينهما فارق كفى . ولكن الفارق يتحقق حين نستعين بالمنطق  
الديالكتيكي .

وكيف يكون ذلك كذلك ؟

يجيب نارسكى بأن الإنسان المجرد عند لوك يكشف لنا عن الفارق بين  
الإنسان وأى كائن حى آخر . ولكن هذا الفارق ليس يكفى ، إذ لا بد من  
البحث عن خاصية الإنسان التى تمكنه من التطور ، وهذه الخاصية هى إنتاج  
أدوات العمل .

وهنا يتذكر نارسكى فكرة طريقة في مخطوطات ماركس ، عام ١٨٥٧ -  
١٨٥٩ .

يقول ماركس إن الفهم الصحيح للعمل على الإطلاق هو أنه الوحدة القائمة بين العمل المجرد الذى يخلق قيمة للسلعة وبين العمل العينى الذى يخلق القيمة الإستعمالية .

وهكذا تقوم علاقة دائمة بين المجرد والعينى ، ولكنها تتحدد على الوجه الآتى :

فى المرحلة الأولى صياغتها الرمزية (ع ← م ← ع) حيث (ع) رمز على العينى و (م) رمز على المجرد .

أما المرحلة الثانية فصياغتها الرمزية (م ← ع ← م) حيث تشير (ع ← م) إلى تحليلات ماركس فى المرحلة الثانية .

أما المرحلة الثالثة فتدور على مدى تطبيق منهج « رأس المال » خارج مجال الاقتصاد السياسى .

ويرى نارسكى أن هذا التطبيق ممكن وغير ممكن ، ولكن بمكان متباينة . هو ممكن فى أى علم حين نقصد المبادئ الديالكتيكية العامة لهذا العلم . ذلك أن الكشف عن التناقضات كدافع لحركة الموضوع وتطوره هو فى ذات الوقت كشف عن تاريخ هذا الموضوع ، وانعكاس هذا التاريخ فى المعرفة .

بيد أن هذا الإمكان يستلزم توفر شرطين :

نوعية المجردات ودرجة نضج العلم .

وفي حدود هذين الشرطين يمكن القول بعدم إمكان تطبيق منهج « رأس المال » في علوم معينة ، مثل الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى من جهة ، والفزياء النووية والبيولوجيا من جهة أخرى .

الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى بحكم أن مجردات هذه العلوم ليست انعكاساً لموضوعات مادية قائمة بذاتها . فمثلا موضوعات الهندسة مجردات لموضوعات مكانية غير مترمنة ، أى غير موجودة واقعياً . ومن الملاحظ أن المكان على الإطلاق موضوعياً غير موجود ، وإنما الموجود هو وحده الزمان والمكان والمادة . ومعنى ذلك أن المكان ، فى الهندسة ، مفصول عن الموضوع ، ومن ثم فإن للموضوع يفقد خاصية كونه متطوراً .

وكذلك موضوعات المنطق الرياضى هى مجردات « مصنوعة » بمعنى أنها تتجاوز حدود الموجودات الموضوعية ، وبالتالى فإنها معزولة عن الروح الحركية الكامنة فى هذه الموجودات .

والنتيجة المحتومة إمتناع الاستنباط بطريقة دىالكتيكية .

أما فى الفزياء النووية فعدم الإمكان مردود إلى صعوبة العثور على وحدة جزئية أساسية تؤخذ على أنها « جوهر أول » . فالوحدات الجزئية تصل إلى مائتين فى هذا العلم .



أما عن البيولوجيا فصعوبة تطبيق منهج « رأس المال » مردود إلى صعوبة التحدث عن التطور الخاص للخلية ، ذلك أن ظواهر الحياة قد تتوقف على عوامل خارجية غير بيولوجية إذا قارناها بالظواهر الرأسمالية التي لا تعتمد على عوامل غير إقتصادية . ففي البيولوجيا ليس ثمة حدود فاصلة ، بمعنى إمتناع معرفة نقطة البداية ونقطة النهاية للظاهرة البيولوجية . ودليلنا على ذلك الفيروس فالجدل ، ما زال دأباً حول ما إذا كان كائناً حياً أو غير حي .

وهكذا يطرح نارسكى مسألة العلاقة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى مستنداً إلى العلاقة بين المجرد والعينى . وهنا يقرر فضل الينكف إذ هو أول من نبه فلاسفة السوفيت إلى مسألة المجرد والعينى فى كتاب له بعنوان :

« من العينى إلى المجرد » ولكنه ينتهى إلى نتيجة مرفوضة من قبل نارسكى وهى أن الانتقال من العينى إلى المجرد يتجاوز كل قوانين المنطق الصورى ، ومن هنا فإن الينكف يكتفى بالمنطق الديالكتيكى . وهذا الإكتفاء ، فى رأى نارسكى ، هو بداية اللاعقلانية والرومانسية عند الينكف .

بيد أن الينكف يؤكد عكس ما يقوله عنه نارسكى . ومع ذلك فإن بمجولف ينحاز إلى وجهة نظر نارسكى فى فهم الينكف فيقرر استبعاد الينكف للمنطق الصورى .

ويحاول بمجولف الاسهام فى تصحيح النظرة إلى المنطق الصورى . فى رأيه أن قانون عدم التناقض ليس قانوناً مطلقاً بمعنى أن التناقض المنطقى

لا يقوم بين نسق وآخر ، ولكن يقوم داخل النسق الواحد . واكتشاف التناقض الباطني في نسق ما هو الذي يسمح لنا بتأسيس نسق آخر كوسيلة لإزالة هذا التناقض . فمثلا حين نعر على تناقض في نظرية المجاميع Set-theory عند كانتور فهل نرفض النظرية طبقاً لقانون عدم التناقض ؟ جواب بمجمولف بالسلب ، أى الإبقاء على النظرية مع التفكير في ابتداء نسق جديد يخلو منه هذا التناقض .

والأمر الواقع على الضد من ذلك . فبمجمولف<sup>(١)</sup> يلاحظ أن الرأي الشائع في حل التناقض هو في إزالته وذلك بتحويل معاني الألفاظ Semantic eprocedur بيد أن التناقض ليس دائماً مجرد خطأ في الاستدلال يتطلب التصويب ، وإنما هو أحياناً تناقض باطني لا سبيل إلى حله إلا ببناء « تصور جديد » لا يستبعد التناقض موضوع البحث وإنما يتجاوزه .

ويضرب بمجمولف مثالا لذلك « بمعضلة السهم الطائر » لزينون الايلي . فالرأي الشائع عند الفلاسفة والمناطق أن التناقض الكامن في هذه المعضلة والذي أدى زينون إلى رفض الحركة على الإطلاق هو أنه نتيجة تحليل معنى الحركة أو الجسم المتحرك . في حين يرى بمجمولف أن المعنى الحقيقي لحجة زينون في هذه المعضلة يمكن أن يكون واضحاً إذا فهمنا أن معنى « الحركة » مطروح هنا على أنه نتيجة لعملية تأليفية من أجل حل التناقض الوارد في المعضلة .

---

(١) On solution of contradictions as mode of building of concepts, P. 341-343, in Auten des xiv Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. II, wien, 8 September 1968.

ويزيد بمجمولف الأمر إيضاحاً فيطرح رأى إنجلز في التناقض السكامن  
في الحركة الميكانيكية :

الجسم أ وجود في مكان ب

والجسم أ ليس موجوداً في مكان ب

وثمة احتمالات أربعة لقيم الصدق الخاصة بهاتين القضيتين المعطوفتين :

١ - (ص) و (ك) . ٢ - (ك) و (ص) .

٣ - (ص) و (ص) . ٤ - (ك) و (ك) .

ويرى بمجمولف أنه في الإمكانيات حذف الاحتمال الثاني والرابع . حذف  
الاحتمال الثاني مردود إلى أن القضية التي تثبت وضعاً محدداً للجسم كاذبة وإلى  
أن القضية السالبة لا تخبرنا بشيء محدد . وحذف الاحتمال الرابع بسبب كذب  
القضيتين المعطوفتين . ومن ثم فليس لدينا سوى احتمالين آخرين جديرين  
بالبحث ، الاحتمال الأول والثالث .

في الاحتمال الأول نحذف القضية الكاذبة ونستبقى القضية « الجسم أ  
موجود في مكان ب » فتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هي القضية « الجسم  
أساكن » مثبتة لقانون عدم التناقض في المنطق الصوري .

أما الاحتمال الثالث فهو أصعب الاحتمالات الأربعة من حيث أن القضيتين  
المعطوفتين صادقتان ، وبالتالي ينعدم استخدام المنطق الصوري فيلزم البحث  
عن « تصور جديد » يعبر عن التناقض القائم ويحتوى على خصائص جديدة

ممتازة . هذا التصور الجديد هو « الحركة » وخاصيتها ديناميكية فتنفى وجود الجسم في مكان معين ، وتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هي القضية « الجسم أ متحرك » .

وثمة اعتراضان يوجهان إلى هذا « الحل الجوهرى » الذى يكشفه بمجمل بديلا للحل الصورى المستبعد .

الاعتراض الأول ينص على أن لفظة « موجود » قد استخدمت بمعنيين . المعنى الأول ، فى القضية الموجبة ، يشير إلى الوضع المكاني للجسم . والمعنى الثانى ، فى القضية السالبة ، يدل على الخصائص الديناميكية للجسم ، أى أن « الجسم أ مار بالمكان ب » والغاية من إثارة هذا الاعتراض هى محاولة لإزالة التناقض .

أما الافتراض الثانى فيثيره التوماويون استناداً إلى مفاهيم أرسطية فيقولون إن القضية الموجبة تعبر عن الوضع الفعلى للجسم فى حين أن القضية السالبة تعبر عن الوضع الممكن . والغاية من إثارة هذا الاعتراض هى أيضاً إزالة التناقض .

ويرفض بمجمل هذين الاعتراضين بدعوى أنهما يعتمدان على الفرض القائل بأن حماية العطف ليس لها من تأثير على القضيتين المعطوفتين . وحاصل الأمر غير ذلك . وهنا يستعين بمجمل بنظرية هيكل فى معنى كلمة « وجود » وهذا المعنى ليس مستمداً من التحليل اللغوى للكلمة ولكن من سياق التفكير ، فإذا تعنى هذه القضية ؟

« إذا كان الجسم أ موجوداً فى المكان ب وليس موجوداً فيه فالجسم أ متحرك » .

فإذا كان ذلك كذلك ، فمعناه أن حصول الجسم على خاصية الوضع المكاني لا يحرمه من خصائصه الديناميكية ، وعكس ذلك صحيح كذلك ، ومن ثم فكلية « وجود » لهما معنيان وهما يتحددان بفضل إقرار حقيقة « الحركة » . ومن هذه الوجهة نقول إن القضية الموجبة تعبر صراحة عن الوضع المكاني والقضية السالبة تعبر ضمناً عن الخصائص الديناميكية . وهذا يعني وحدة المعنى بين الإيجاب والسلب ، ومن ثم التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد .

ثم يستطرد بجمولف قائلاً إن الاستدلال المترتب على الصياغة أو ← ح لا يتعارض مع قانون عدم التناقض في المنطق الصوري . فهذه الصياغة كاذبة في حالة الاستنباط الصوري ، ولكنها ليست كاذبة حين يتعلق الأمر بعملية حية مثل الحركة .

وخلاصة القول ، في رأي بجمولف ، أن التناقض الكامن في مفهوم « الحركة » مردود إلى عجز الإدراك الحسي عن « اقتناص اللحظة » to catch an instant . التي تنطوي على تثبيت لحظة زمنية يجري فيها تغير ملحوظ ، ومعنى ذلك أن العقل عاجز عن أن يعكس التناقضات التي تحدث في العالم الخارجي .

ومعنى ذلك أن بجمولف يقرر مشروعية كل من المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي ، ولكن بشرط إقرار تعدد مستويات المعرفة والوجود . فليس ثمة تناقض منطقي مطلق ، إذ هو نسبي بسبب تعدد الأنسقة Systems ، أي أن التناقض المنطقي يمكن أن يوجد في النسق الواحد . ولكن ليس في الإمكان وجوده بين الأنسقة . وحين يوجد في النسق الواحد فالعلاج هو إيجاد نسق جديد .

وهنا يضرب بجمولف مثالا بهندسة إقليدس حيث تنطوي المصادر الخامسة المسماة بمصادر التوازي على تناقض . ذلك أن هذه المصادر تسلم بأنه إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين بحيث كانت الزاويتان الداخليتان في أحد الجانبين أقل من زاويتين قائمتين ، فإن الخطين إذا امتدا إلى ما لا نهاية ، يتلاقيان في هذا الجانب الذي تكون فيه الزاويتان الداخليتان أقل من قائمتين . والتناقض السكامن في هذه المصادر مردود إلى أن نقيضها لا يتناقى مع بقية المصادر، أى أننا نستطيع أن نستبدل بالمصادر الخامسة نقيضها ونظل بمجموعة المصادر الأخرى على حالها من الاتساق .

ومع ذلك فقد حاول كثير من علماء الرياضيات إثبات هذه المصادر لرفع التناقض ، ولكن بلا جدوى . ولهذا كان لا بد من إيجاد نسق جديد ، وقد وجد بالفعل وهو المسمى بالهندسة اللا إقليدية . فقد تمكن لوبتشفسكى من بناء هندسة تسلم بالمصادر الأربع ، ومعها نقيض المصادر الخامسة ، وانتهت إلى نظريات متناقضة مع نظريات إقليدس . من ذلك أن « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من  $180^\circ$  درجة » وأنه « من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصلي ، مع أنها تكون كلها في مستوى أفقى واحد » . وهكذا تمايزت الهندسة اللا إقليدية تمايزاً كلفياً عن الهندسة الإقليدية . وهذا التمايز الكيفى يسميه بجمولف التناقض الديالكتيكى .

إن فن التناقض الصورى أو المنطقى هو الذى يسمح بتوليد التناقض الديالكتيكى . ومن هنا فالوحدة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى قائمة ، والرياضيات شاهدة على هذه الوحدة . كل ما هنالك من فارق بينهما أن المنطق

الصورى يعلمنا قواعد التفكير دون نظر إلى مضمون التصورات ، والنطق  
الديالككتيكى ينشغل بمضمون هذه التصورات وبتغيير هذا المضمون. ومن شأن هذا  
التغيير أن يسهم فى إبداع نسق جديد ومن هذه الزاوية، ومنها وحدها، يقف تطبيق  
مبدأ عدم التناقض عند حد معين ، هو الحد الصورى. وهذا الحد مردود ،  
فى رأى بجمولف، إلى تعدد مستويات الواقع ، وهذا التعدد من شأنه أن يولد  
تناقضات فى الفكر ، والعلم المعاصر يبرر هذا الحد ، والمثال على ذلك حساب  
الاحتمالات حيث إمكان صدق النقيضين . ولكن ليس معنى التبرير أن يكون  
العلم هو المدخل إلى الديالككتيك ذلك أن العلم لا يستطيع أن يفهم معنى  
الديالككتيك ، ولكن الفلسفة هى التى تستطيع ذلك . وهذه هى مأساة العلماء فى  
القرن التاسع عشر حين عجزوا عن فهم معنى الديالككتيك . والسبب فى هذا العجز  
مردود إلى أنهم كانوا يدينون بالميتافيزيقا .

ثم استطرد بجمولف قائلاً :

ولكن ليس معنى ذلك الفصل بين العلم والفلسفة ، وإنما معناه أنه  
بالنسبة إلى الديالككتيك تأتى الفلسفة فى الترتيب قبل العلم . ذلك أن الفصل  
يفضى إلى إمكان إنكار الديالككتيك . وقد حدث ذلك بالفعل لسارتر حين  
استبعد الديالككتيك عن الموضوع وهو الطبيعة .

— وما تعليقك لهذا الفصل بين العلم والفلسفة لدى سارتر ؟

— تعليلى أن سارتر يخشى تدعيم التيار الوضعى إذا اهتمنا بالعلم على نمط  
اهتمام كونت وسبنسر ، إذ أن كلا منهما قد اتخذ من مكتشفات العلوم الطبيعية  
مبادئ للفلسفة . ولكن مع التطور العلمى لم تعد فلسفة كونت أو فلسفة

سبنسر صالحة . ونحن هنا في الاتحاد السوفيتي قد وقعنا في خطأ مماثل حين رفضنا مجاوزة فيسولوجيا بافلوف . وقد نقع في خطأ آخر إذا تصورنا أن الفلسفة هي المنطق كما يتصور ذلك الينكف ، بل إن الينكف قد وقع في خطأ جسيم حين تصور أن المنطق هو الديالكتيك ليس إلا ، مستبعداً بذلك المنطق الصوري .

— ولماذا يستبعد الينكف المنطق الصوري ؟

— لسببين :

السبب الأول : لأنه لا يتصور المنطق الصوري إلا على أنه المنطق الأرضي ، وليس على أنه المنطق الحديث . والمنطق الصوري ، في رأيه ، يخشى التناقض ، وهذه عبارة مأثورة له في كتابه « عن الأصنام والمثل » . ومع ذلك فحتى المنطق الأرضي ، في رأيه ، لا يخلو من تناول قضية التناقض حين يعالج أرسطو نفسه مسألة « الاتفاق » Chance ، بمعنى أن ثمة ظواهر تقع استثناء . فالإتفاق عنده علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين<sup>(١)</sup> .

والسبب الثاني أنه يقصر الديالكتيك على الإنسان . وفي كتابه « عن الأصنام والمثل » يسخر من أسطورة الحاسب الالكتروني .

ثم يعقب بمجولف على ذلك قائلاً :

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ٤٩ ب .



ومع ذلك فتثورة الينكف على التكنولوجيا دعوة صالحة فى هذا القرن  
حيث يشيع تيار<sup>(١)</sup> يدعو إلى أن التكنولوجيا وحدها من غير الابدولوجيا  
هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر .

ولكن بمجولف يرى أن اتجاه الينكف لا يلقى قبولاً فى الأوساط  
الفلسفية ، ذلك أن ثمة تياراً فلسفياً يدعو إلى إعادة النظر فى المنطق الصورى  
كان قد بدأ بعد الحرب العالمية الثانية وأشتد بعد صدور كتاب افسانكيف  
عام ١٩٥٩ بعنوان « فلسفة هيكل » ينقد فيه رأى هيكل فى المنطق الصورى  
ثم تطور التيار الفلسفى ما بين إنكار المنطق الديالكتيكى وإقرار مشروعية  
كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى .

أما إنكار المنطق الديالكتيكى فينزعمه أساتذة المنطق الرياضى ، وفى مقدمتهم  
ماركف ، وهو عالم كبير فى كلية الرياضيات وله دراسات فى اللوغاريتمات  
كنظرية رياضية فى حين أنها ، فى رأى ، بمجولف مسألة منطقية كذلك .  
ولهذا لم يكن من الغريب أن يتقدم ماركف باقتراح لإلغاء قسم المنطق فى كلية  
الفلسفة والاكتفاء بتدريس المنطق الرياضى كفرع من فروع الرياضيات .  
وكذلك روزافين الذى يؤيد اقتراح ماركف ، وله كتاب بعنوان « طبيعة

---

(١) هذا التيار يشيع فى الولايات المتحدة الأمريكية ويطلق عليه لفظ

de-ideologisation

أنظر A. Bogomolv : «Against imperialist ideology» in American

Soviet Society, U. S. A, 1969, P. P. 582-585

A. M. Rumjantsev. « Karl Marx & some problems of modern  
ideology» in Marx & contemporary & Scientific thought, Belgium  
1969. Pp. 4-19.

المعرفة الرياضية « موسكو ١٩٦٨ يطرح فيه مشكلات تقليدية من غير أية إشارة إلى المنطق الديالكتيكي .

ولفت نظري « المفارقة في هذا الاتجاه إلى إنكار المنطق الديالكتيكي والاكتفاء بالمنطق الرياضي في دولة تعتبر المروج الأول للمنطق الديالكتيكي على الإطلاق . ولقانون التناقض على التخصيص ، وطلبت من بحمولف تفسيراً لهذه المفارقة . وكان جوابه أن هذه المفارقة مردودة إلى إهمام الدولة بالتطور الاقتصادي والتكنولوجي وما يترتب على هذا التطور من مشكلات ليس في الإمكان مواجهتها إلا بالمنطق الصوري والمنطق الرياضي ، أما مشكلات الديالكتيك فليست وثيقة الصلة بهذا التطور ، ومن ثم فهي ليست مشكلات عاجلة . ومع ذلك فالاهتمام بالديالكتيك أمر لازم ومطلوب لأنه توجد مشكلات ديالكتيكية في الرياضيات ذاتها ، وهي عماد السبر نطيقه أساس العقول الالكترونية . ولكن بشرط ألا يكون هذا الاهتمام مماثلاً لما كان عليه منذ عشرين عاماً . بل ينبغي أن يكون كذلك في ضوء القضايا المعاصرة .

أما مشروعية كل من المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي فقد بحثتها مع أساتذة المنطق بجامعة موسكو ولينينجراد .

يرى ستارشنكو بقسم الفلسفة بجامعة موسكو أنه ليس ثمة فارق بين المنطق الصوري والديالكتيكي من حيث الموضوع . فكل منهما يحلل مضمون التفكير ، إنما الفارق هو من حيث النظرة إلى طبيعة هذا المضمون . وهذا الفارق مماثل للفارق بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . فكل منهما موضوعه الجسم الإنساني . بيد أن نظرة كل منهما إلى هذا الجسم متباينة . فعلم

وظائف الأعضاء تعنيه العلاقة بين أجزاء الجسم ، فى حين أن علم التشريح لا تعنيه هذه العلاقة ، وإنما الذى يعنيه هو الأجزاء ذاتها . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تعارض بين المنطقين ، الصورى والديالكتيكي . فمضمون التفكير هو جملة تصورات ، والأحكام والنظريات . والمنطق الصورى يفحصها كما هى ، أما المنطق الديالكتيكي فيفحصها من حيث كيفية تكوينها وتطورها مع ملاحظة أن التصورات فى كل من المنطقين ليست على النمط الهجىلى اذ هى مأخوذة من الواقع . ولهذا فإن امتحان التناقض مرتبط بالواقع . كشف التناقض الصورى ورفعه يتم بالواقع عن طريق غير مباشر ، أى عن طريق قوانين الفكر ، وهذه القوانين مأخوذة من الواقع . والتناقض الديالكتيكي هو كذلك مرتبط بالواقع ، ولكنه ليس قابلا للرفع ، اذ هو متحقق ومشروع .

يبد أن التناقض الديالكتيكي ، فى رأى ستار تشنكو ، على ضربين : « تناقض ديالكتيكي ذاتى » يتحقق فى الفكر حين ندرك الجزئيات المحسوسة من خلال تصورات عامة مثل قولنا « سقراط انسان » فهنا ثمة تناقض ديالكتيكي بين سقراط من حيث هو موضوع جزئى وإنسان من حيث هو تصور عام .

« وتناقض ديالكتيكي موضوعى » يتحقق فى الواقع ، وهو مشاهد فى النسق الواحد ، إذ أن أى نسق إنما ينطوى على عناصر متناقضة ، بمعنى أن أى عنصر ليس فى الإمكان فهمه من غير الإهابة بعنصر آخر . مثال ذلك التناقض بين الاشتراكية والرأسمالية ، فهما ليسا متخارجين . وإنما هما متداخلان بمعنى أن الاشتراكية تتحقق من خلال تحلل الرأسمالية ، على الرغم من أنهما متناقضان . وهنا قلت لستار تشنكو إن القول بأن التناقض ، فى شقيه ، مرتبط بالواقع يلزم منه تساؤل عن طبيعة هذا الواقع .

وكان جواب ستارتشسكو أن الواقع جملة مستويات ، وئمة تناقض بين هذه المستويات .

— ولكن ما طبيعة هذا التناقض ؟

— لست أدري .

وبالرغم من هذه اللاأدرية التي راودت ستارتشسكو إلا أنها تثير قضية هامة وهي قضية الصلة بين المنطق والأنطولوجيا . وقد أثارها منطقي آخر هو جورسكي رئيس قسم نظرية المعرفة بمعهد الفلسفة . إذ هو يرى أن الوضعية المنطقية قد أخطأت حين عزلت المنطق عن الأنطولوجيا . وبالرغم من أن جورسكي يتفق مع ستارتشسكو في صعوبة تحديد هذه الصلة إلا أنه يمكن القول بأن الواقع غير محدد *indefinito* بمعنى أنه ليس ئمة فواصل بين الوقائع على حد قول إنجلز . وتصور الفواصل هو في الحقيقة من صنع اللغة ، ومع ذلك فحتى هذه الفواصل المتصورة ليست تعسفية لأن الحركة في الواقع يلزمها السكون ، أى أن ئمة حركة أثناء عملية الفصل . ونحن حين نفصل بين الوقائع فإننا نعيد تركيبها من جديد . وتاريخ العلم عبارة عن هذه العملية المزدوجة ، فصل وإعادة تركيب . وهذه العملية ديبالكتيكية ولكن أساسها صوري . وهذا يدفعنا إلى القول بأن التناقض الصوري هو أساس التناقض الديالكتيكي .

— كيف يكون ذلك كذلك ؟

— توضيح الأمر بالرياضيات .

فمن المعروف أن الرياضيات ترفض إقرار التناقض ، سواء بين النظريات أو النظرية الواحدة . ومع ذلك فقد يحدث هذا التناقض ويسمى في هذه الحالة

تناقضاً صورياً ، ورفع هذا التناقض يولد تناقضاً ديكالكتيكياً . أى أن التناقض  
الصورى يلعب دوراً ديكالكتيكياً حين نحاول رفعه .

مثال ذلك : هندسة إقليدس تنطوى على تناقض يخص المصادرة الخامسة .  
ورفع هذا التناقض هو السبب فى إبداع الهندسة المسماة بالهندسة اللا إقليدية .  
ولهذا فإن الهندسة الإقليدية ، فى رأى جورسكى ، تعتبر الحد الأدنى Limit case  
للهندسة اللا إقليدية . ومن ثم يمكن رد الهندسة اللا إقليدية إلى الهندسة  
الإقليدية حين نجرى بعض العمليات الهندسية . ويترتب على ذلك عدم وجود  
تناقض بين الهندستين . ويزيد جورسكى الأمر إيضاحاً فيستطرد قائلاً : إن  
اللا إقليدية غير واقعية فى حين أن الإقليدية واقعية . ومعنى ذلك أن التناقض  
الوحيد المشروع هو التناقض الصورى ممثلاً فى هذه الصيغة أ . ولكن هنا بلغت  
جورسكى النظر إلى أن ثمة تناقضاً صورياً زائفاً فى بعض الأحيان مثل قول  
بعض الماركسيين أن ثمة تناقضاً بين دوران رأس المال وعدم دوران رأس المال .  
فهذا ليس تناقضاً لأن المعانى متباينة ، ومثل قول بعض الرياضيين أن ثمة تناقضاً  
صورياً بين الصيغ الثلاث الآتية :

أ تكون أكبر من ب .

أ تكون مساوية لـ ب .

أ تكون غير مساوية لـ ب .

ذلك أن فعل الكينونة ، ها هنا ، له أكثر من معنى . ولهذا كان رسل  
محققا فى استبعاد التناقض عن هذه الصيغ .

والذى بلغت النظر فى آراء جورسكى أنه يقر التناقض الصورى ، ويرى

أنه وسيلة إلى توليد التناقض الديالكتيكي . وقد طرحت هذه الآراء على أساتذة المنطق بكلية الفلسفة بجامعة ليننجراد ودارت المناقشة معهم على الصلة بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الصوري . وقد تم لقائي معهم في جو من الألفة أحسست معه كآني أعرفهم منذ زمن بعيد . وقد أسهم رئيس قسم المنطق إيفان تشوباخين في المناقشة بوسط وافر ، وقد أهداني في نهاية الحوار ملخصاً لرسائلته التي سيحوز بها درجة « دكتور في العلم » وهي الدرجة العلمية التي تحول لصاحبها أن يرقى إلى وظيفة « أستاذ » . وعنوان الرسالة « مشكلات منهجية في نظرية التصور » وفي مواجهته كان يجلس كبير علماء المنطق وأول من ألف كتاباً في الاتحاد السوفيتي عن المنطق الرياضي ، بابوف الكسندر إيفانوفيتش . وإلى جواره كان يجلس الجيل الثاني من علماء المنطق ، ومن بين هذا الجيل بلا تنيكف وقد أهداني كتاباً له بعنوان « تكوين الصور » وما تشيائف صاحب كتاب « مسائل منهجية في المنطق الصوري » والاتجاه السائد لديهما هو الاختصار على المنطق الديالكتيكي دون المنطق الصوري ، بمعنى إقرار مشروعية التناقض الديالكتيكي ورفض التناقض الصوري بدعوى أنه زائف ، وأنه ينطوي على مغالطة ، ومبدأ عدم التناقض كقيل بالكشف عن هذا الزيف وهذه المغالطة ، فإيس ثمة في العقل غير التناقض الديالكتيكي ، ويقصدون بذلك التناقض بين صورة الفكر ومضمونه ، وبين الفكر والواقع ، وبين الواقع وذاته ، والتناقض الديالكتيكي هو في الحقيقة مرود إلى الواقع ، ثم هو ينعكس في العقل دون أن يفقد خاصيته . ومعنى ذلك أن العقل الإنساني ديالكتيكي ، وقوانينه ديالكتيكية . والمقصود بالمضمون هو الأساس أو الوجه الرئيسي للموضوع الذي يحدد خاصيته الكيفية ، ويعبر عن نفسه في الأجزاء كلها المكونة للموضوع . أما الشكل فيعني الأسلوب الذي يكون عليه وجود المضمون أو بنية المضمون التي تجعل وجوده ممكناً .

وبين المضمون والشكل وحدة دياكتيكية بمعنى أن كلا منهما لازم للآخر في وجوده ، ولكن المضمون هو العنصر المحدد لهذه الوحدة . ومع ذلك فالشكل ليس سلبياً ، وإنما هو إيجابي بمعنى أنه يمكن أن يكون معوقاً لتطور المضمون أو مساعداً له . والمضمون هو العنصر الأكثر استقراراً ، أما الشكل ، فهو على الضد من ذلك ، ثابت . ولهذا فإنه في بداية التطور يكون الشكل متسقاً مع المضمون ومساعداً له على التطور ، ولكن مع تغير المضمون ينشأ تناقض بينه وبين الشكل ، ومن ثم يصبح الشكل معوقاً لتطور المضمون . ويلزم من ذلك صراع بين الأضداد لا يمتدني إلا مع تغير الشكل . والمثال التقليدي على هذا الصراع هو العلاقة الدياكتيكية بين علاقات الإنتاج . فعلاقات الإنتاج تتغير في مرحلة معينة حين تصبح أشكال التطور لقوى الإنتاج معوقة لهذه القوى .

قلت لهم :

ولكن سارتر في كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » يقرر أن الماركسية المعاصرة تنكر على العقل دياكتيكيته ، ثم يتساءل في دهشة كيف يمكن لعقل غير دياكتيكي أن يدرك واقعاً دياكتيكياً .

— سارتر مخطيء في فهمه للماركسية على الإطلاق وللماركسية المعاصرة على التخصيص . فليнин يعتبر التناقض في مقدمة المقولات العقلية ويعرفه بأنه وحدة وصراع الأضداد . ونحن كماركسيين نرى أن الأضداد التي تنطوى عليها هذه الوحدة تسلب كل منها الآخر ، وفي نفس الوقت تلازمه . وفي إطار هذه الوحدة ليس في إمكان أي ضد أن يوجد بدون الآخر . وهذا السلب وهذه المعية سمتان أساسيتان للتناقض الديالكتيكي ، ومن ثم فنحن نقر مشروعية التناقض

الديالكتيكي في العقل . ولا نقر مشروعية التناقض الصوري ، لأنه ينشأ في العقل ولا يوجد في الواقع .

— ولكن القول بأن العقل ديالكتيكي يلزم منه تساؤل عن أسباب نشأة التناقض الصوري .

— نشأة التناقض الصوري مردودة إلى سببين :

سبب خاص بمحدودية العقل ، فهو يريد أن تكون معرفته مطلقة ، ولكنها لن تكون إلا نسبية .

وسبب آخر خاص بقدرة العقل على الخلق والإبداع ، الأمر الذي يؤدي إلى سوء فهم لأن العقل عندئذ لن يكون سلبياً بل إيجابياً ، أي أنه « يضيف » إلى ما هو « معطى له » .

— ولكن هذا التعليل لنشأة التناقض الصوري إنما يتم بفضل التناقض الديالكتيكي ، فما الفارق إذن بينهما ؟ .

— الفارق هو أن كشف التناقض الصوري إنما يتم « بفضل » التناقض الديالكتيكي ، وليس « من خلاله » . وكشف التناقض الصوري يعنى رفعه وإزالته . — معنى ذلك ألا يبقى في العقل غير التناقض الديالكتيكي .

— هذا المعنى صحيح مع تحفظ واحد هو أن أشكال الأحكام والاستدلالات لا تنطوي على تناقض ديالكتيكي ومع ذلك فهي مشروعة .

عند هذا الحد ينتهى الحوار حول الصلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي ، وهو حوار مثمر وخصب لأنه يفجر قضايا عديدة لا بد من مواجهتها ، وتأتى في المقدمة قضية المعرفة الإنسانية ، أو قضية الفكر والواقع .



# نظرية المعرفة الذاتى والموضوعى

المنطق الديالكتيكي، من واقع الحوار مع فلاسفة السوفيت ، لا يقف عند صحة التفكير ، وإنما يتجاوزه إلى صدق التفكير ، أى أنه يطرح قضية العلاقة بين العقل والوجود ، الأمر الذى يفضى إلى طرح قضية المعرفة الإنسانية .

ومن ثم لابد من إثارة سؤالين :

هل يقدر العقل على تعقل الوجود ؟ .

وما هو مقياس هذه القدرة ؟ .

يقول لينين إن المعرفة ، فى جوهرها ، « إنعكاس » للواقع . والممارسة العملية praxis هى مقياس لصدق هذا الإنعكاس .

والمشكلة بعد ذلك تدور على معنى لفظة « إنعكاس » . وهذا المعنى ، عند فلاسفة السوفييت ، فى طريقه إلى أن يتحدد . فقد قال لى كوزنفسوف<sup>(١)</sup> إن لفظة إنعكاس ينبغى ألا تفهم حرفياً ، وإنما ينبغى أن تؤخذ على أنها لفظة تنطوى على تشبيه أو استعارة ، ومن ثم يمكن الكشف عما فيها من إيجابية .

وفى إحدى مناقشأتى مع الينكف سألته عن معنى الانعكاس ودور الذات فى المعرفة فكان جوابه أن المعرفة عملية عزل الموضوعات ثم انتقاء أحد هذه الموضوعات لإدراكه . ومن هذه الزاوية يقال أن الموضوع ينعكس فى الذات ، كما يقال أن المعرفة تبدأ بالانعكاس وتنتهى عند الانعكاس . ولكن بين نقطة البداية ونقطة النهاية ثمة عمليات بيولوجية ونفسية واجتماعية . بيد أن الينكف يركز على العمليات الاجتماعية بدعوى أن العمليات البيولوجية واحدة عند كل من الإنسان والحيوان ، وأن الحيوان يقف عند حد معين من التعلم لا يتجاوزه حتى مع توفير البيئة الاجتماعية ، فى حين أن الإنسان الطفل على الضد من ذلك ، يتجاوز الحد الذى يقف عنده الحيوان إلى ما غير حد .

ورأى الينكف ، فى نظرى ، إن دل على شئ إنما يدل على أن الإنسان فى إمكانه مجاوزة الواقع . وهذه المجاوزة هى الفارق المميز بين الإنسان والحيوان . الأمر الذى يدفعنا إلى التفكير فى عامل ثالث يضاف إلى العاملين البيولوجى والاجتماعى .

وحين طرحت هذه الفكرة ، أثناء المناقشة ، لم يستجب لها الينكف بدعوى أن افتراض عامل ثالث ليس له مبرر . فأشرت إلى مقال له

---

(١) أستاذ مساعد بكلية الفلسفة بجامعة موسكو بقسم تاريخ الفلسفة الأجنبية .

بمعنوان « دياكتيك المجرد والعينى فى المعرفة » يقرر فيه أن الفكرة تعمل على الواقعة . ثم أردفت قائلا إن المسألة بعد ذلك هى فى الكشف عن العوامل التى تفسر هذا العلو ، وعن مدى موضوعية هذه العوامل وذاتيتها .

واعترض الينكف مرة ثانية على تأويلى لرأيه قائلا :

لم أكن أقصد إلى ما قصدت أنت إليه حين كتبت هذه العبارة وإنما ما قصدته هو أن الأفكار تتكون تاريخياً .

— وماذا تنطوى عليه التاريخية سوى الموضوع والذات وما بينهما من دياكتيك .

— نعم هو كذلك .

— ودور الذات . . هل يقف عند حد السلب ؟ .

— ليس بالضرورة .

— إذن هو دور إيجابى .

— وماذا تعنى الإيجابية ؟ .

— أن الذات تنطوى على « شئ ما » يسهم فى تكوين الموضوع .

— ولكن العقل صفحة بيضاء .

— إذن فأنت تجريبي على نمط جون لوك .

— ليس بالضرورة لأن العقل فى تفاعله مع الواقع لا يصبح صفحة بيضاء .

— إذن ما العقل ؟ .

- تعريفه انيس أمراً ميسوراً ، ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ ، وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها .  
- العقل إذن متجاوز لما هو مادي .

- شيء من هذا القبيل .

- بيد أن هذه المجاوزة تتمتع معها الموضوعية المحضة .

- صدقت فيما قلت ، وهو قول يلزم منه أن الذاتية مندججة في الموضوعية ومن ثم فالنظريات العلمية متطورة ، بل هي آنية .

وهنا ذكرت عبارة وردت في المقال الآنف الذكر أن النظرية العلمية ليست إلا مجرد لحظة moment سرعان ما تختفي في عملية التفاعل بين الطبيعة والإنسان . ثم استطردت قائلاً إن معنى ذلك أن المعرفة « تأويل » . inter-pretation وإن الإنعكاس ينبغي أن يفهم في ضوء التأويل مع ملاحظة أن التأويل يعني عدم المطابقة .

ومرة ثالثة لم يستجب الإنكف لهذا التأويل ، واقترح حسماً لهذا الخلاف مقابلة ميشركوف العالم المسئول عن متابعة تعليم الأطفال الذين فقدوا حاسة البصر والسمع والنطق منذ الولادة . وبالفعل تمت عدة لقاءات بيني وبين هذا العالم شاهد أحدها الإنكف .

وميشركوف يشرف بنفسه على « معهد الصم والعنى »<sup>(١)</sup> . أنشئ

---

(١) مدير المعهد اسمه ابرياشف ألفين تخرج في كلية الفلسفة بجامعة موسكو عام ١٩٥٠ وحاصل على درجة الكانديدات عام ١٩٥٣ وموضوع رسالته « تصدع =

في زاجورسك إحدى ضواحي موسكو ، ويتبع أكاديمية العلوم التربوية .  
ويضم المعهد خمسين فتي وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستي السمع  
والبصر ، وحاسة النطاق في أغلب الأحيان . وينقسم هذا العدد إلى مجموعات  
كل مجموعة مكونة من ثلاثة . والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة .  
والدرس الواحد يستغرق خمس ساعات . ولمح ميشركوف الدهشة تعمّر  
وجهي ، فقال :

لا تندعش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة ، فالملاحظ أن الحالة النفسية  
لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم . ولهذا فإن مشكلة هؤلاء الفتية  
ليس في أنهم لا يبصرون ولا يسمعون ولكن في إحساسهم بالوحدة . وهذا  
الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم في علاقات مع الآخرين أما قبل الدخول  
في هذه العلاقة فليس لديهم نفسية إنسانية .

— إذن كيف تنشأ هذه النفسية الإنسانية .

— ثمة خطأ شائع يدور على القول بأن ما يميز الإنسان أنه حيوان لغوي .  
وتجربتنا في المعهد تدحض هذا القول . فاللغة ليست هي نقطة البدء في تأنيس  
الطفل ، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف  
« يفكر » إنسانياً . ومن ثم يمكن القول بأن « الفعل » هو الذي يفضي إلى

---

== فسيولوجيا الأعصاب العليا في حالة إصابة الجبهة الأمامية للدماغ » تحت إشراف العالم  
النفسى لوريا . ثم هو يعد رسالة للحصول على درجة دكتور في العلم وموضوعها  
« تطور النفس عند الصم والبكم » . صدر له كتاب بالاشتراك مع البروفسور  
تسيكلانسكي عام ١٩٦٢ بعنوان « التعليم الأولى للصم والبكم » هذا عدا سبع مقالات .

« التفكير » أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هي الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

الطفل المولود إذن لم يتأنس بعد ، وكل ما لديه حاجات بيولوجية . ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربي لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات هى إنسانية ، أى أدوات هى من صنع الإنسان ، أى أدوات وضعت فيها خبرة إنسانية منذ آلاف السنين . ولهذا فاستخدام الطفل لهذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتوضعة فى هذه الأدوات . والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى ، وهو يمثل أرقى مرحلة حيوانية سابقة على الإنسان . وهذا الفارق مردود إلى أكثر من سبب . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يولد وليس لديه أشكال محددة قبلياً للسلوك . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى فلديه أشكال موروثة للسلوك يتمتع معها اكتساب الجديد . وثمة أغنية شعبية لها دلالة علمية تواكب وجهة نظرنا :

« البغاوات لا تغنى إلا وهى فى القفص .

ولكن حين ترحل إلى الغابات فإنها تنسى ما كانت تغنيه » .

وحتى مع افتراض إمكان الشمبانزى اكتسابه بعض العادات الإنسانية إلا أن الإنسان فى إمكانه أن يتعلم آلاف العادات فى بساطة ويسر . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى .

— وما الزمن الذى يستغرقه الطفل لكى يكتسب العادات الإنسانية .

— يستغرق مدة من الزمن تتراوح بين أربع وخمس سنوات بعدها

يتحقق تأنيسهم .

- وما وظيفة المربي ، في هذه المدة ، على وجه التحديد .

- وظيفته تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويفتسل . وهي مسألة ليست هينة ، ذلك أن الافراط في المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل عن الاعتماد على نفسه ، كما أن التفريط في المساعدة يسبب له إرتباكاً يعيقه عن اكتساب العادات . واسهام الاثنين معا ، المربي والطفل ، هو السبيل لرفع التناقض القائم بين الافراط والتفريط .

ويضرب ميسركوف مثالا لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء البنطلون ، فهذه العملية تتم على مرحلتين :

المرحلة الأولى تعتمد على المربي كلية حين يقوم بالباس الطفل بنطلونه والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربي بممارسة الخطوات الأولية ، ثم يترك الطفل يكمل ما تبقى من خطوات . وفي هذه المرحلة تبرز ما يسمى « بالعملية الإرادية » وفيها يتناقض دور المربي ويزداد دور الطفل .

ويخلص ميسركوف من ظاهرة « تقسيم العمل » بين الطفل والمربي إلى نتيجتين هامتين : أولاها أن الطفل يبدأ في اكتساب ذاتيته ، وثانيتهما عملية تكوين الرموز .

والرمز ديناميكي بمعنى أن الرمز في البداية له علاقة بالموضوعات الحسية ، ولكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ، ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باء اللغة ، وذلك عن طريق أصابع اليد . وثمة دياكتيك بين الرموز والكلمات الأصعبية . إن الكلمات تهدف إلى استبعاد الرموز دون أن تنفصل عنها ، وهي عملية شبيهة « بحصان طروادة » لأن النسق الجديد ، وهونسق الكلمات ، يندمج في النسق القديم ، وهو نسق الرموز ويتمثله .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح الففارى لقواعد اللغة . ولكن ثمة شرطاً هاماً فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن احتياجات الطفل الخاصة . وتجاهل هذا الشرط يقضى إلى نتيجة سيئة ، هى تربية طفل ثرثارا يحكى عن أشياء لا يعرفها .

وخلاصة القول أن القائد لعملية التعلم هو الطفل . ولهذا فالمربي الردىء هو الذى يحاول أن يفرض ما يريد على الطفل . أما المربي الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ، ثم يستجيب لهذه الإرادة . ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربي ينبغي أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل ، وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد .

— ولكن هذا المبدأ . يلزم منه نتيجة هامة ، هى أن عقل الطفل ليس صفحة بيضاء .

— فى تقديرى أن لفظة « صفحة بيضاء » هى من قبيل الرمز ، وليس من قبيل الحقيقة .

— وماذا عن قواك ليس ثمة أشكال « قبلية » للسلوك الإنسانى .  
— الواقع أن أسئلتك الحادة من شأنها أن تولد لدى أفكارا جديدة .  
( هكذا كان تعليق ميشركوف بابتسامة تنم عن تواضع وتعاطف ) .  
ومع ذلك يمكن القول بأن أشكال التفكير تبرز من جراء تعامل الطفل ، فى المرحلة الأولى ، مع الأدوات والموضوعات الخارجية . هذا هو الذى يدفعنا إلى القول بأن التفكير فى هذه المرحلة يخلو من اللغة . ومن هذه الزاوية فإنى أعترض على رأى القائل بأن اللغة هى الخاصية النوعية التى



تميز الإنسان عن الحيوان . ومن ثم فاللغة ليست نقطة البدء في تأنيس الطفل . وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفكر » إنسانياً . ولهذا يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هي الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

وتكوين السلوك الإنسانى يستند إلى شروط ثلاثة :

- تمثل الطفل للتكنيك الذى أبدعته البشرية .
- استخدامه واستثماره لهذا الذى أبدعته البشرية .
- إدارته له والتحكم فيه .

وبفضل التحكم تبرغ القدرات الإنسانية لدى الطفل ، ثم تنمو وتتطور . وفي مقدمة هذه القدرات قدرتان ، الاتجاه orientation والبحث investigation وهاتان القدرتان ، فى البداية ، مرتبطتان بإشباع الحاجات البيولوجية . ولكن مع تطور الطفل يستقلان ويتحولان من مجرد « وسائل » إلى « غايات » ، ومن ثم تصبح المعرفة « حاجة ضرورية » تضاف إلى الحاجات الأخرى ، بمعنى أن وظيفة هاتين القدرتين لا تقف عند حد خلق الصور الحسية لإشباع الحاجات البيولوجية ، وإنما تتجاوزه إلى فهم العالم الخارجى . ومن هنا تنشأ الصلة بين الطفل والعالم الخارجى رغم فقدان الحواس الأساسية .

وقد كان اهتمامى - أثناء حوارى مع الفتية فى هذا المعهد - أن أتبين مدى الصلة بينهم وبين العالم الخارجى .

سألت ساشا الكسندر سوفوروف (١٦ سنة) عن إنطباعاته عن العالم الخارجى قال : أحب رؤية العالم كله .

قلّت له : بأى بلد تبدأ ؟

قال : ببلادي أولا . فأنا أفخر بها ، إذ هي أكبر دولة صناعية وتقدمية ،  
وتكرس جهدها لتحرير الشعوب المستعمرة . وأنا لا أعرف مكانا آخر  
يتنفس فيه الإنسان بحرية مثل بلدي .

ثم استطرد قائلا : أريد أن أذهب إلى أفريقيا ، وبخاصة بعد أن قرأت  
كتاباً بعنوان « أفريقيا : الخيال والواقع » .

وحين علمت منه أنه يقرض الشعر أبدت رغبة في قراءة ما أنتجه فاستجاب  
بلا تردد . وبعد مدة وجيزة سلمني قصيدة كتبها على الآلة الكاتبة ترجمتها إلى  
العربية على النحو التالي :

### فظائع الرين

على ضفاف الرين مصنع للمواد الكيميائية  
ما أظفح ما ينتجه  
مادة تحيل الأحياء إلى أموات  
وتسلب العقل من الإنسان  
وحتى لا يضيع المال على تخزين المواد التالفة  
قرروا قذفها في نهر الرين  
وهكذا تلوثت مياه هذا النهر  
وبعد أن كان يتهج ، منذ فترة وجيزة ، بحاله

تحول إلى مقبرة من ماء عمن

يموت فيها الأحياء

هكذا تكون حماية الطبيعة في ألمانيا الغربية .

ولم يكن سوفوروف هو الوحيد الذى يقرض الشعر . فثمة فتاة تدعى  
نتاشا كورنييفا ( ١٨ سنة ) تبصر قليلا وتتكلم بصعوبة للغاية ، ولكنها  
تحاول أن تقول الشعر بنغم موسيقى . أعطتني قصيدة كتبها هي الأخرى على  
الآلة الكاتبة ترجمتها العربية على النحو التالى :

### الصاروخ

إنطلق أيها الصاروخ إلى الأبعاد التى بلا حدود  
واحمل إلينا الخبر .

نقب فى هذا الكون

ثم أجب : هل هناك حياة ؟

إن كان جوابك بالإيجاب فعد إلينا بسرعة

وخذنا ضيوفك على سطحك

وانطلق بنا بجرأة فى أعلى عليين

وكم يكون رائعاً هناك

إذا هبط علينا فجأة

من أعالي السماوات

صديق غريب . . مجهول رائع .

وإذا كان الشعر يستلزم الخيلة فالفلسفة تستلزم القدرة على التجريد .  
وفي هذه المسألة أخبرني ميشركوف أن لينكف يأتى إلى المعهد ، فى الفنية بعد  
الفنية ، لإلقاء محاضرات فى الفلسفة من خلال أجهزة تكنولوجية . وكذلك  
الأكاديمي كدرف<sup>(١)</sup> قد وافق على إلقاء بعض المحاضرات الفلسفية . وسألت  
نقرأ من الفنية عن انطباعاتهم الفلسفية .

سألت برنير يورا وهو يعمل فى النحت منذ خمس سنوات :

— ما الفلسفة ؟

— هى علم التفكير .

— كيف تتصور العالم ؟

— أتصوره من خلال علاقتي به . فأنا أفكر فى كل ما أتقبله من العالم

ثم سألتى يورا بدوره :

— هل لديكم فى بلادكم فتية على غرارنا ؟ وهل تقومون بتعليمهم ؟

— نعم .

---

(١) بنيفاتى ميخايلوفتش كدرف مدير معهد تاريخ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا  
له دراسات فى الترموديناميكا والفيزياء الإحصائية ، وفى المادية الديالكتيكية والقضايا  
الفلسفية للعلوم الطبيعية ، وفى المنطق الديالكتيكي وتطبيقه فى ميدان العلوم الكيميائية  
وتعليقات على مخطوطات مندليف ، وأبحاث فى تاريخ الفلسفة والعلوم الطبيعية .  
له كتاب فى المنطق رفض ستالين طبعه .

وكانت نتاشا تجلس بجوار يورا . وحين انشغلت مع ميشركوف في حديث  
عابر راحت نتاشا تتحدث إلى يورا وتداعبه بأناملها . وقال ميشركوف :

هذه حالة حب .

وحين استمعت إلى هذا التعليق اغتبطت .

ثم اتجهت إلى سربوجا سيروتنيك ( ٢٠ سنة ) وهو مولع بالمسائل  
التسكتيكية منذ الطفولة وهو الذى يقدم التقارير عن الآلات الجديدة التى ترد  
الى المعهد .

وسألته عن انطباعاته الفلسفية من خلال استماعه إلى محاضرات اليكسف  
فأجاب قائلاً :

الفلسفة علم التفكير ، وهى أكثر العلوم تجريباً . والفلسفة ، قديماً ،  
كانت تشتمل على جميع العلوم . ولكن حديثاً ، بدأت العلوم تنفصل عنها ،  
وتستقل ، وانحصرت الفاسفة فى مسألة واحدة هى مسألة الحقيقة .

وفى نهاية المطاف توجهت بأسئلة الى « سخرافودفا » وهى امرأة تقترب  
من الستين وحائزة درجة الكانديدات وموضوع رسالتها « كيف أرى العالم ؟ »  
وهى تعد الآن رسالة للحصول على درجة « دكتور فى العلم » .

— ما الأفكار الرئيسية فى رسالتك الأولى ؟

— الرسالة تتكون من صور أدبية عن احساسى بالعالم وتصورى له .

— وما مصدر هذه الصور الأدبية ، أنت أم الآخرون ؟

— المصدر هو أنا . ولكنى الآن ، وأنا بصدد الرسالة الثانية أستعين بصور من الآخرين الذين هم على شاكلى .

— وفى رأبك هل ثمة فارق بين تصورك وتصور الآخرين الذين هم على شاكلك ؟

— ثمة فارق يدور على مدى الإهتمام بالعالم الخارجى . وفى تقديرى أنه فى مجال « الصم والبكم والعمى » يوجد المتطور والمتخلف . المتطور هو الذى لديه اهتمامات تتجاوز ذاته إلى العالم الخارجى . والمتخلف هو المنغلق على ذاته وبالأخص على حاجاته الفسيولوجية . وهكذا تتعدد المواهب والإتجاهات فى « عالم العاهات الحسية » .

والسؤال الآن : لماذا هذا التعدد ؟

' وجواب مباشر كوف أن التعدد مردود إلى عوامل فسيولوجية واجتماعية . وهنا تذكر أيام كان يعيش فى القرية أثناء طفولته . أن شخصاً ما كان لونه أحمر ، وكان هذا اللون يلفت نظر أهل القرية . وكانت علاقاته الاجتماعية متأثرة إلى حد ما بهذا اللون ، ومن ثم كان هذا التأثير ينعكس على شخصيته .

— وأى العاملين ، فى رأبك ، له الغلبة ؟

— فى تقديرى أنه العامل الاجتماعى ، وأنا هنا أتفق مع لينسكف .

— وما الصلة بين الذاتية أو التفرد وبين العامل الاجتماعى وبخاصة فى النظام الاشتراكى ؟

— أعتقد أن الفرد فى المجتمع الاشتراكى « المتطور » يتمتع بإمكانيات هائلة تسهم فى إبراز « تفرد » . ولهذا فإنه ليس بالصحيح القول

باضحلال هذا التفرد في مثل هذا المجتمع . وأنا أضرب مثالا لذلك من مجال عملي . أنظر إلى هذه التكنولوجيا في معهدنا . إنها لم تعرقل النشاط الخلاق لدى الفتية والفتيات ، بل على الضد من ذلك إنها عامل مساعد على تحرير الفرد من العمل الآلي . وبفضل هذه التكنولوجيا استطعنا أن نقرب من « فردية » الإنسان وفي هذه المسألة اختلف مع الينكف<sup>(١)</sup> ، ولكنني لا أدخل معه في صدام مباشر . وأنت عندما التقيت بفلاسفتنا في موسكو هل أحسست أنهم على نمط واحد ؟

وكان جوابي بالسلب .

ثم استطرد ميشركوف قائلا :

في سبتمبر القادم<sup>(٢)</sup> سأنشر مقالا بعنوان « نقد نظريات إيقاظ النفس البشرية » الفكرة المحورية فيه أن ليس ثمة نفس في الإنسان يجب إيقاظها . ذلك أن النفس ليس لها وجود مسبق ، وإنما هي توجد وتتكون بفضل استخدامها للأشياء استخداماً إنسانياً . وهذا هو الفارق بين الإنسان والحيوان من حيث أن الحيوان ليس في مقدوره أن يستخدم الأشياء استخداماً إنسانياً .

— ولكن من الذي علم الإنسان البدائي استخدام الأشياء استخداماً إنسانياً ؟ يبدو أن ثمة « دوراً منطقياً » في هذه النظرية لا سبيل إلى تفاديه

---

(١) « كيف تتكون النفس البشرية مع غياب البصر والسمع والنطق » في مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ عدد ٩ .

(٢) كان هذا الحوار يدور بيني وبين ميشركوف في أواخر مايو ١٩٦٩ .

إلا باقرار أن ثمة فارقاً كبيراً بين الإنسان والحيوان ، وأن هذا الفارق الكبير قائم في « أسلوب مواجهة الحياة » وهو أسلوب يعتمد على التجريد أكثر من اعتماده على التجريب . والتجريد قائم في القدرة على تكوين العلاقات . ومن ثم ليس في الإمكان إدراك الظواهر من حيث هي ، ولكن من حيث هي في علاقة مع . وهذا هو معنى عبارة لينين « إن الظواهر ليس لها وجود في حالة « النقاء » بل ليس في إمكانها كذلك في الطبيعة ولا في المجتمع . وهذا بالضبط ما يعلمنا إياه ديالكتيك ماركس الذي يقرر أن فكرة النقاء ذاتها تنطوي على خاصية أحادية ضيقة من شأنها أن تمنع المعرفة الانسانية من إدراك الموضوع في تعقيداته »<sup>(1)</sup> . ومن ثم « فالمعرفة ليست ثابتة ولا تتشكل دفعة واحدة » ولهذا يرى لينين أن المطلوب هو فحص « كيف تبزغ المعرفة من اللامعرفة ، وكيف يمكن لمعرفة ناقصة أن تتحول إلى معرفة أدق كمالاً وأكثر دقة » . وهذه العملية ، في رأى لينين ، تبدأ بالملاحظة الحية وتنتهي عند الممارسة العملية . والتفكير المجرد وسط بين نقطة البداية ونقطة النهاية .

ومعنى ذلك أن ثمة علاقة بين العيني والمجرد . وهنا قال لى نارسكي إن أول من لفت نظر الفلاسفة السوفييت إلى هذه العلاقة هو لينكف في كتابه من « العيني إلى المجرد » ثم استطرد قائلاً إن آراء لينكف في هذا الكتاب تنطوي على إيجابيات وسلبيات . الإيجابيات تدور على قدرة لينكف على طرح أفكار ماركس ، أما السلبيات فهي سوء فهمه للمنطق الصوري حين يقرر أن الانتقال من العيني إلى المجرد يتجاوز جميع قوانين المنطق الصوري .

---

(1) Lenin : Le Faillite dela Ile inter natiionale, Oeuvres, t.21, Moscou, Paris, 1960, 241.



وفي رأى نارسكى أن المنطق الصورى الحديث يستند إلى الأنطولوجيا .  
والأنطولوجيا هنا تعنى المادية الديالكتيكية ؛ وبالذات نظرية الانعكاس . ولهذا  
فالمنطق الصورى الحديث يعكس الموضوعات الخارجية ، فيمنع الانحراف عن  
الحقيقة ، كما أنه يعكس السكون في حالة المعرفة ، والسكون هنا هو السكون  
الابستمولوجى ، وليس السكون الأنطولوجى الذى يقرر نقي الحركة .  
ونارسكى يتفق مع لينين في قوله بأنه ليس فى الامكان تصور الحركة من  
غير أن نثبتها ، وبدون هذا التثبيت المعرفة ممتنعة ، بل إن الديالكتيك ذاته  
يصبح مجهولاً .

وكان تعليق أن رأياً مثل هذا قريب الشبه من نظرية بوانكاريه  
فى « المواضعات » Conventions .

ورد نارسكى كان حاسماً فى رفض هذا التعليق أو بالأحرى هذا  
التأويل . وأوضح رأيه بمعضلة السهم المتحرك . المعضلة تدور على ضرورة  
تثبيت السهم المتحرك فى لحظة معينة . بيد أن هذه اللحظة « مجردة » لأنها  
تخلو من السرعة ومن الحركة . وهذا تجريد ، ولكنه تجريد مشروط بعدم  
الالتفات إلى حقيقة الحركة ذاتها ، ويصنع سكون لشيء متحرك مع عدم نفينا  
لحركته فى الواقع .

ويخلص نارسكى من ذلك إلى أن التجريد ليس دقيقاً فقط ، بل إنه مشوه  
لواقع . ومن ثم يطرح سؤالاً على النحو التالى :

إذن ما هو طريق العلم ؟

ويجيب بأنه الأتجاه نحو تجريدات أكثر تعقيداً وأكثر دقة ، وبذلك يقل التشويه ، ولكنه لن يمتحنى . والنتيجة المحتومة من لزوم التجريد إمتناع العلاقة المباشرة مع موضوع المعرفة . وهذه نتيجة مؤسفة ، على حد تعبيره ، ولكن ليس فى الامكان تجاوزها ليس فقط بسبب التجريد ولكن أيضاً بسبب طبيعة المعرفة الانسانية على اختلاف مستوياتها . فالمعرفة الحسية ، وهى المرحلة الأولى للمعرفة الإنسانية ، معرفة غير مباشرة للموضوع . والقول بأن المعرفة الحسية مباشرة دعوة مادية سوقية ، ذلك أن الادراك الحسى المباشر ليس ممكناً إلا عند الحيوان . وحين قال انجلز « إننا نعرف الحلأثناء الأكل » كان يقصد من ذلك أن المعرفة الحسية غير مباشرة . وهذه السمة تعنى أن معطيات المعرفة الحسية لا تشتمل على الموضوع ككل ، وإنما على زاوية منه . ولهذا فالمعرفة العقلية ضرورية . وإذا كان ذلك كذلك فإن نمو المعرفة تعنى فقدان ما لا يمكن استعادته . ولكفنا فى كل هذا نتجه من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة .

— إذن يمكن القول بأن التشويه يمكن تجاوزه ولا يمكن تجاوزه .

وهنا ابتسم نارسكى واستدرك قائلاً :

نعم ، ها هنا تناقض ، ولكن فى الإمكان رفعه لأنه ليس من جهة واحدة وليس فى وقت واحد . تجاوز التشويه ممكن بالارتقاء إلى تشويه أقل ، وتجاوزه غير ممكن لأنه ليس فى مقدورنا أن نعكس حركة الواقع إلا بطريقة مشوهة . وهذا ما علمنا إياه لينين فى تصوره للحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . يقول « ليس فى إمكاننا أن نتصور أو نقيس أو نعكس الحركة دون أن نقطع

اللا متقطع ، ودون ألا نبسط ، ودون ألا نجزي ، وألا تقتل ماهوحي «<sup>(١)</sup> .

ويرى نارسكي أن المجردات ، عند ماركس ، تتكون على مرحلتين : المرحلة الأولى تتكون فيها المجردات ابتداء من الإدراك الحسي للوقائع التجريبية ، وهي تخلو من التناقض الباطني ، أي تخلو من وحدة العيني والمجرد . والمرحلة الثانية تتكون فيها المجردات حين تنتقل من المجرد إلى العيني ، وهي تمتاز كيفياً من مجردات المرحلة الأولى لأنها تسهم في تكوين مفهوم متكامل ، بقدر الامكان ، عن الموضوع . ومن ثم هي تمتاز كليا من مجردات لوك ، إذ أن هذه بلا مضمون ، ومن ثم لا تسمح بالكشف عن تطور الموضوع . مثال ذلك : الإنسان من حيث هو معنى مجرد عند لوك يسمح لنا بالفرقة بينه وبين الحيوان . بيد أن هذه الفرقة ليست كافية إذ ينبغي أن يعبر المجرّد عن خاصية الإنسان التي تمكنه من التطور ، وأعني بها خاصية « إنتاج أدوات العمل » . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن مجردات لوك مفيدة في حدود ضيقة ، أي حيث لا حركة ولا تطور . أما مجردات ماركس فهي ضرورية حيث ثمة حركة وتطور<sup>(٢)</sup> .

ومعنى ذلك أن مجردات لوك مشروعة ، وقد استعان بها ماركس في تحليله لمعنى العمل . فالعمل كمعنى مجرد ، في نظر ماركس ، مماثل للإنسان كمعنى مجرد عند لوك . فكل من المعنيين قد تكون بواسطة المنطق

---

(١) كراسات فلسفية ، مجلد ٢٩ ، ص ٢٣٣ .

(٢) يلاحظ نارسكي أن لينين قد اهتم بهذه المجردات الماركسية في كتابه « كراسات فلسفية » .

الصورى . ومن هنا ليس ثمة تمايز بينهما . ولكن التمايز الكيفى يتولد حين نستعين بالمنطق الديالكتيكي ، ذلك أن العدل كمعنى مجرد ، على مستوى المرحلة الأولى ، يخلو من التناقض الباطنى ، أى وحدة العينى والمجرد . ولهذا فلا كفاءة بهذه المرحلة يخرجنا ليس فقط من مجال النظام الرأسمالى ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بوجه عام . وفى مخطوطات ماركس عام ١٨٥٧ - ١٨٥٩ فقرة طريفة . يقول ماركس « إن الفهم الصحيح للعمل على الاطلاق ( وهو يقصد العمل كمعنى مجرد ) يمكن فى الواقع وفى النظام الرأسمالى » .

ثم يساءل نارسكى : لماذا ؟

ويجب بأن السبب فى ذلك مردود إلى أن وظيفة العمل هى فى تبادل السلع . ولهذا فإن العصور التى لم يكن فيها تبادل للساع لم يكن ثمة أساس لى يحقق العمل - كمعنى مجرد - ذاته . والعمل كمعنى مجرد ليس له وجود حق إلا فى النظام الرأسمالى ، أى أنه غير ممكن بدون العمل كمعنى عينى .

وهنا يضرب نارسكى مثالا بالأخذية . يقول إن الأخذية لها قيمة استعمالية . ومن غير هذه القيمة فالأخذية لا قيمة لها ، وبالتالى فإن الاسكافى لن يكون قادراً على بيعها ، أى أنه من غير القيمة ليس ثمة عمل كمعنى مجرد رغم أن العمل على الاطلاق قائم فى كل المراحل التى لم يكن فيها تبادل للسلع .

ومعنى ذلك أن القيمة على الاطلاق مرتبطة بالعمل كمعنى مجرد ، والقيمة الاستعمالية على التخصيص مرتبطة بالعمل كمعنى عينى . وهكذا يظل

ماركس محتفظاً بالصلة بين العمل المجرد والعمل العيني رغم ما بينهما من فارق كفي .

وثمة سؤال لا بد أن يثار هنا :

أيهما يسبق الآخر : المجرد أم العيني ؟

يقرر لينكف إن نقطة البداية في المعرفة ، عند ماركس ، هي المجرد . ومن ثم فالصعود المشروع ماركسياً هو من المجرد إلى العيني ، وأن هذا النوع من الصعود ، في رأى لينكف ، يتجاوز جميع قوانين المنطق الصوري .

ويقول نارسكي أن معظم فلاسفة السوفييت يعترضون على قول لينكف أن الصعود من العيني إلى المجرد هو ضد ماركس . بيد أنهم يرون أن قول لينكف لا ينطبق إلا على « رأس المال » . ففي هذا الكتاب يطرح ماركس المجرد على أنه منهج للبحث في المرحلة الأولى ، ولكن بهدف الصعود من العيني إلى المجرد . بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقررون أن نقطة البداية والنهاية ، عند ماركس ، هي العيني ، ونحصل عليه في مرحلتين :

في المرحلة الأولى حيث الصعود من العيني الحسي إلى المجرد المعقول . وفي المرحلة الثانية حيث الصعود من المجرد المعقول إلى العيني المعقول . ومعنى ذلك أن المعرفة تترجح بين صنفين من « العيني » كل منهما في مستوى مبين للآخر<sup>(١)</sup> .

---

(١) يقول روزنتال في كتابه « المنهج الديالكتيكي للماركسية » ، موسكو ١٩٥٢ صفحة ٣٤٣ — ٣٤٤ « أن الفكر في حركته يصعد من العيني في الإدراك إلى المجرد ، ومن المجرد إلى العيني ، ولكن في هذه المرحلة يصعد على أساس جديد وأرقى » .

ولا يقف نارسكى عند حد نقد تأويل الينكف ، وإنما هو ينقد كذلك محاولة بجمولف في البحث عن مجردات دياكتيكية تحد من إمكان الدفاع عن المنطق الصورى . وبجمولف له مثال في هذه المحاولة بعنوان « هل توجد تصورات عينية عامة ؟ »<sup>(١)</sup> في هذا المقال يناقش بجمولف رأى فوشفيل . ينكر فوشفيل وجود تصورات عينية عامة ، ويرى « أن التصورات العامة هى الأساس فى فهم الخاص ، ولكن فقط بمعنى أنها تعكس العام فى الخاص ، وبمعنى الخاص فقط أنه شكل من أشكال ظهور العام »<sup>(٢)</sup> ويعترض بجمولف على هذا الرأى مقررأ وجود تصورات عينية مستندأ فى ذلك إلى لينين حين يقول فى « كراسات فلسفية » ليس العام المجرد فىحسب ، ولكن أى تصور عام إنما يعكس فى ذاته غنى الخاص والفردى والجزئى »<sup>(٣)</sup> . ومعنى ذلك ، فى رأى بجمولف ، أن الواقع فى ذاته ينطوى على وحدة العام والخاص ، ومن ثم إمكان وجود تصورات عينية عامة تنطوى على هذه الوحدة . وإذا لم تكن هذه التصورات موجودة بالفعل فلا بد من خلقها . ذلك أن إنكار إمكان خلقها إنكار فى ذات الوقت لامكان المعرفة الإنسانية .

وقد نشر فوشفيل مقالاً يرد فيه على نقد بجمولف له فى نفس العدد من « دورية جامعة موسكو » ويقول نارسكى معلقاً على هذا المقال « وكان رده رائعاً » .

(١) منشور فى « دورية جامعة موسكو » عدد ٦ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٠ — ٢٩ .

(٢) فوشفيل : التصور ، دار النشر الجامعية ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .

(٣) ج ٢٩ ، ص ٩٠ .

وهذا الافتراق بين فلاسفة السوفييت بدور على مسألة طبيعة « الانعكاس » ولكنه أيضاً ينطوى على اتفاق في ضرورة الربط بين الانعكاس والتجريد من جهة ، والواقع العيني من جهة أخرى . وهذا الربط لا يتحقق على مستوى حاصل جمع وإنما على مستوى حاصل ضرب ، وبالتالي فإن الناتج من حاصل الضرب إنما يحمل في طياته عنصراً جديداً . وهذا العنصر الجديد لا يرمز إلى التطابق بين الفكر والواقع ، وإنما يرمز إلى عدم التطابق . وعدم التطابق هو الذى يدفع العملية الديالكتيكية في المعرفة إلى الحركة في اتجاه المطلق .

والسؤال الجوهرى بعد ذلك هو :

لماذا عدم التطابق ؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم اجتهاداً في مجال نظرية المعرفة . وثمة محاولات من جيل الفلاسفة الشبان في الاتحاد السوفيتى . وقد التفت باثنين منهم هما : دبوفسكوى<sup>(١)</sup> وهو على علاقة وثيقة بفارسكرى ، وشيلين<sup>(٢)</sup> ومع ذلك فهما يتميزان باتجاهات ، في تقديرى ، تعتبر رديكالية ملفقة للنظر وتنبئ بتيارات فلسفية مستقبلية في الفلسفة السوفييتية المعاصرة . ولا يلزم من ذلك أن يكون هذان الشبان من صناع هذه التيارات ، وإنما هما على الأقل ، علامات على الطريق .

---

(١) محاضر في كلية الفلسفة بجامعة موسكو . له أبحاث في « نظرية المعرفة »

كان جندياً في الجيش السوفيتى .

(٢) هو وزوجته كورا كينا من أتباع مدرسة لينكس . ولهما أبحاث مشتركة

في « نظرية المعرفة » .

دبوفسكوى ينشغل بنظرية المعرفة ، ويحاول طرحها مستنداً إلى العلم الحديث على الإطلاق ، والفزياء والكيمياء وعلم النفس على التخصيص .  
والعرفة ، عنده ، تبدأ بالاحساس إذا هو عنصر من عناصر الإدراك ، وهو لذلك محسوب في عملية العرفة .

والاحساس أولى ، أى ليس مركباً من أجزاء . فمثلاً نحن لا نستطيع أن نتحدث عن كمية معينة من اللون الأبيض . ومن حيث أن الإحساس أولى فليس فى الإمكان المقارنة بين إحساس ما وبين علة فزيائية أو كيميائية خارجية ، إنما المقارنة ينبغى أن تقوم بين مجموعتين من الاحساسات :

مجموعة من الاحساسات البصرية تختص بالألوان ، ومجموعة أخرى من الاحساسات تدور على خصائص الأجسام المادية .

المجموعة الأولى تأتى فى المقدمة لأن البصر ، فى رأى دبوفسكوى ، هو أكثر الحواس تطوراً ، والضوء وسيلته لتحليل الاحساس البصرى . فسرعة الضوء ليس لها مثيل ، إذ هى تفوق سرعة الصوت ١٢٦٠ مرة ، ثم إن الضوء أفضل موصل للمعلومات مع استقلال المعلومات استقلالاً كيفياً . بيد أن دبوفسكوى يركز فى تحليله للضوء على اللون والموجة لمعرفة العلاقة بينهما ، كما أنه يركز على العلاقة بين الموجات وخصائص الموضوعات المدركة .

والسؤال الجوهرى عنده هو :

ما السبب فى تلون الأشياء ؟

وجوابه أن التلون ينشأ من عاملين : تركيب الأجسام والموجات . فإذا



انعكست الموجات جميعاً على جسم ما فالعين لن تبصر إلا اللون الأبيض ، وإذا امتص جسم ما للموجات جميعاً فالعين لن تبصر إلا اللون الأسود . ومع ذلك فليس في مقدورنا القول بأن اللون الأسود إحدى كفيات الموجة ، لأن الموجات ليست موجودة في حالة رؤية اللون الأسود . إن ظهور هذا اللون هو نتيجة غياب احتكاك الموجة بالعين . والنتيجة التي ينتهي إليها دبوفسكوى أن اللون ليس كفية للموجة الكهرومغناطيسية . يبقى إذن أن الموجة لها طول ولها سرعة ذبذبة معينة . أما اللون فهو كفية تقوم في الدماغ ، وليس في الموجة . ودبوفسكوى هنا يعارض قول نارسكى بأن اللون كفية للموجة .

يبد أن دبوفسكوى لا يخلص من ذلك إلى القول بأن كل الكفيات ليست قائمة في الأشياء ، وإنما هو يحد من هذا القول . فثمة كفيات كامنة في الأشياء ، ولكنها لا تظهر إلا حين توجد علاقة بين شيء وآخر . مثال ذلك : ذوبان السكر كفية كامنة في السكر ، ولكنها لا تظهر إلا حين نضع قطعة من السكر في ماء . ولكن حلالة السكر ليست كفية كامنة في السكر . ذلك أن خصائص السكر فزيائية وكيميائية ، والحلاوة ليست إلا احساسا علتة الموضوعية هي هذه الخصائص . ونحن حين تذوق الحلاوة فإن هذا التذوق يرمز على السكر بكل خصائصه الفزيائية والكيميائية . وكأن الاحساس بالحلاوة ، في هذه الحالة ، يقوم بوظيفة الحد الأوسط في القياس .

ومن هنا يخلص دبوفسكوى إلى تحديد وظيفة الاحساس :

الوظيفة الأولى أن الاحساس على الإطلاق رمز على حضور الموضوع ، أى يعطينا معلومات عنه ، ولكنه لا يكشف عن بنائه الباطني . والاحساس

البصرى على التخصيص رمز على عدة عمليات أو رمز على نسق System .  
فأنا حين أرى فاكهة لونها أحمر فأنى أحكم بأنها ناضجة ، وعندئذ يمكن أكلها ،  
و حين أبصر أحرار المعدن أحكم على درجة حرارته . ثم إن الاحساس  
البصرى رمز على النقط المكانية لأى جسم ، وهذه النقط هى التى تجعل  
الادراك ممكنا . ومن ثم فإن الاحساس يمكننا من « توحيد » العمليات من  
غير حاجة إلى فحص جوهر الشيء المدرك . والقول بأن الاحساس رمز يفضى  
إلى القول بأننا لا نعرف إلا البنية .

والوظيفة الثانية أن الاحساسات تعكس العلاقات . الاحساسات السمعية  
والبصرية تعكس العلاقات الزمانية ، والاحساسات السمعية تعكس العلاقات  
الزمانية .

وهكذا تصبح نظرية ديوفسكوى فى الاحساس « مقدمة » لفهم الواقع ،  
ونقول مقدمة لأن ديوفسكوى يضيف إلى الاحساس تصورين كليين يعبران  
عن الواقع : البنية structure والمادة matter . البنية تصور ينسحب على نوعين  
من الأنسقة : أنسقة مادية material systems وأنسقة الرموز sign-systems .  
أما المادة فتتصف بالكتلة والطاقة أو ما يسمى بالمادة — طاقة . الكتلة تقاس  
بالقصور الذاتى ، والطاقة تظهر على هيئة قوة أو حركة . بيد أن تصور المادة  
لا ينسحب على أنسقة الرموز .

والعلاقات بين البنية والمادة وثيقة . من جهة ليس ثمة موجود فى العالم  
إلا هو من المادة . والبنية تنتمى إلى المادة ، لأن البنية ليست إلا علاقات  
بين أشياء مادية . حتى أنسقة الرموز مكونة من شيء مادى . ولكن من  
جهة أخرى يمكن القول بأن المادة تظهر للبنية ، وبالتالي فإن الكتلة لن تكون

إلا القصور الذاتى للبنية ، والطاقة كذلك هى البنية ، وهى تغير من بنية أخرى .  
والتغير ها هنا مقصود به التوزيع الزمانى والمكانى للأشياء المادية ومكوناتها .  
وثمة تصورات أخرى ثلاثة تضاف إلى التصورين السابقين وهى :  
المعلومات والنسق والكائنات العضوية .

المعلومات كميات متباينة وهى قابلة للمقياس وقائمة فى جميع الأنسقة .  
ولكن عملية المعلومات Information Process قائمة فقط فى الأنسقة المتطورة  
ذاتيا ، مثل الكائنات العضوية والمجتمعات .

وحين تتغير أنسقة الكائنات غير الحية فإن معلوماتها تنتقل إلى النسق  
الجديد ، أى ليس ثمة عملية معلومات . وحين يمنح النسق الحى الحياة لنسق  
جديد فإن المعلومات التى تثبت فى النسق الوليد تكون مسئولة عن تنظيم  
النسق الجديد .

ويرتب دبوفسكوى نتيجة هامة هى أن الكائن العضوى نسق مادى  
موجود فى بيئة . ووجوده ممكن فى حالة التوازن بينه وبين البيئة . ثم هو  
يحافظ على بنيته ، وذلك بنضاله ضد القوى التى تبغى تشتيته ، فهو يبحث عن  
طعامه ، ويتجنب أعداءه . وأعضاء حسه تحصل على المعلومات من البيئة ، وعلى  
أساسها يتصرف . ومن هنا فإن الاحساسات والإدراكات والأفكار والنظريات  
هى وسائل يستعين بها الكائن العضوى للمحافظة على حياته . ولهذا فالمعرفة  
برنامج للأفعال المستقبلية .

وكان تعليق على هذه النتيجة أن هذه برجماتية .  
وقال دبوفسكوى رداً على تعليق : فليكن . مالمانع ؟

— وتركيزك على البنية structure قد يؤيد الدعوة إلى تفتيت المادية de-materialisation وهو تيار يواكب تيارات أخرى على نفس النمط مثل تيار تفتيت الايديولوجيا de-ideologisation وتيار تفتيت المعتقد de-dogmatization هي كلها تيارات تتصف بصفة مشتركة هي صفة الحذف لما هو محدود .  
 ينبغي أن نغير المفاهيم حتى تواكب معطيات العلم المعاصر . وهذا هو مبدأ ماركس وإنجلز ولينين .  
 ثم استطرد دبوفسكوى قائلا :

لقد تصدى الفيلسوف البلغاري سافا بتروف Sava Petrov لدحض تيار تفتيت جوهرية المادة في مقال له بعنوان « الجوهر والبنية والخصائص » .  
 ينقد فيه الفلاسفة والعلماء الذين يرفضون البحث في « الجوهر » ويكتفون بالبحث عن « البنية »<sup>(١)</sup> . ويقرر أن تيار تفتيت الجوهر يشيع في مجال الفلسفة بدرجة أسرع مما هو عليه في مجال الفيزياء . ولكنه يتبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون فاتحة عهد جديد لأبحاث عن جوهرية المادة .

ثم قال دبوفسكوى معلقاً على هذا المقال بأن بتروف يتحدث عن النتائج الباحثة عن الجوهر<sup>(٢)</sup> Substantial methods of investigation ولكنه لا يفسر لنا ماذا يعنى بلفظة « جوهري » Substantial ثم هو يقرر (أى بتروف) أن « علوماً مثل الرياضيات والسير نطيقاً لا تنشغل إلا بالبحث في الأبنية الخالصة والخصائص الصورية »<sup>(٣)</sup> ولكنه لا يفهم أن الجواهر المادية

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ ، عدد ١٠ ص ٨٤ / ٨٥ .

(٢) نفس المقال ، ٨٥ .

(٣) نفس المقال ، ٩١ .

حين نضعها في مجال التحليل فأنها تصبح أنبىة . فمثلا الذرة في نظر عالم الكيمياء جوهر ، ولكنه لا يفحص الخصائص الباطنية للذرة ، وإنما ينشغل فقط بالبحث في بنية الذرة . والذرة لدى عالم الفيزياء النووية ليست جوهرأ ، وإنما بنية تشتمل على أجزاء أولية ينبغى معرفتها .

والذى يلفت النظر في آراء ديفسكوى أنها تكشف عن البعد الذاتى لنظرية « الانعكاس » . . ولكن شيلين يتعمق فهم هذا البعد الذاتى في جرأة وأصالة . وكان حديثه معى من خلال أبحاثه المنشورة . فهو يرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الموضوع المدرك ، وإنما هى أيضاً خلق جديد وتغير لحالته بهدف تأبئية احتياجات الإنسان . ولهذا فهو يسخر من نظرية الاستجابة السلبية والمدخل الانعكاسى السلبى تجاه المعرفة . ويقول إن هذه النظرية لا يروج لها إلا العوام وبعض الفلاسفة الذين يتصورون أنفسهم ماديين دياكتيكين . ذلك أن هذه النظرية تتصور الذات العارفة لا على أنها فعالة وخالقة ، ولا على أنها هادفة إلى تحقيق إرادتها ورغبتها ، ولا على أن منشئها هو المجتمع ، بل إن هذه النظرية تلحق هذه الصفات كلها بموضوع المعرفة . ومن ثم فإن الذات العارفة تتحول من كونها محددة ومحركة لعملية المعرفة إلى كونها محددة من قبل الموضوع المعروف . وهكذا تتحول العلاقة المعرفية إلى علاقة شئئية ، أى إلى علاقة بين أشياء ، ودور الذات العارفة في مثل هذه الحالة لن يكون إلا مجرد وسيط بين موضوعات المعرفة .

والنتيجة المحتومة من هذه النظرية ، فى رأى شيلين ، أن الذات العارفة تصبح فى حالة « اغتراب » . alienation . وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية

مهددة بالتدهور والانهيار ، ذلك أن الإنسان الذي يفجر الثورة الاشتراكية لا بد له كنقطة بداية من إزالة هذه الحالة ، حالة الاغتراب القائمة في الهوة بين الذات المارفة والموضوع المعروف . والعلامة المميزة لهذه الهوة ظهور ما يسميه شيلاين بالاغتراب الذاتى ، والتناقض بين الإنسان وبين ذاته . وإزالة هذه الحالة يعنى أن المعرفة لن تكون انعكاساً لجوهر الموضوع في الذات ، بل انعكاساً لجوهر الذات .

# الأخلاق الفردى والاجتماعى

تعريف مآثور لماركس عن الإنسان أنه « جملة علاقات اجتماعية »<sup>(1)</sup> .  
بيد أن هذا التعريف ينطوى على اشكال يصاغ فى سؤال :

أين « ذاتية » الإنسان فى هذا التعريف ؟

والإشكال قائم هنا فى جوهر الفلسفة الماركسية من حيث أنها تستند إلى  
قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن شأن « الموضوعية »  
استبعاد « الذاتية » أو على الأقل طمسها بأحالتها إلى الموضوعية . والنتيجة  
المحتومة : تساؤل عن مصير العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التى تتخذ من الإنسان  
موضوعاً لها .

---

(1) Sixth thesis on Feuerbach.

وفي الفلسفة السوفيتية المعاصرة ثمة محاولات لمواجهة هذا الإشكال في ميداني علم الاجتماع وعلم الأخلاق .

في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد التقيت بيدف وهو أحد البارزين من علماء الاجتماع يتقدم مجموعة من الباحثين<sup>(١)</sup> في إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين في بعض مصانع ليننجراد بهدف دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل . والذي دفع هؤلاء الباحثين إلى تحليل هذه الظاهرة هو ملاحظتهم أن ثمة مسافة بين ما يعتقد الإنسان وما يصدر عنه من أفعال . ومن ثم ينبغي البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقد الإنسان . وهذه العوامل ليست موضوعية فحسب ، وإنما هي ذاتية كذلك بالضرورة .

لقد لاحظ أن « روح المبادرة » هي التي تدفع العامل إلى التقدم في عمله إذ تجذب معها جملة من الخصائص ، منها الوعي المعنى ومعنى النظام ، وتسمح له بعد ذلك أن يكون سيد المشروع . ومعنى ذلك أن روح المبادرة تفوق في قيمتها قيمة الأجر المادي في المجتمع الاشتراكي . وهذا على الضد من المجتمع الرأسمالي حيث للمال ليس مجرد وسيلة لاشباع الاحتياجات البيولوجية والمادية ، ولكنه شرط النجاح في الحياة بل شرط التقدم الاجتماعي .

فإذا يعني النجاح في نظر المجتمع الرأسمالي ؟

إنه يعني ارتفاعاً في الأجر ، وبالتالي زيادة في المال على حد تعبير الباحثين الأمريكيين ستراوس وسويلز<sup>(٢)</sup> .

(1) V. Vodzinskaia. M. Gnigorian, A. kissel, A. Zdravomyslov G. Saganenko, A. Chaiev, E. Belaiev, S. Golod, B. Ornatski,

(2) J. Strauss & L. Solés: Personnel, The human problem of management, N. y. 1960, 28



أما في المجتمع الاشتراكي فإن المال يفقد دلالة كرمز على الشراء ، بل  
ما هو أهم من ذلك أن الثروة لن تكون حجر الزاوية في بناء الشخصية على  
حد تعبير يديف .

وهنا قلت ليديف إن هذه التفاتة إلى الانسان من حيث هو ذات .

وإذا يديف يستطرد قائلا .

تقصد أن ماركس لم يعالج الانسان على أنه ذات ، وإنما على أنه موضوع  
إذن قلها صراحة . فهذا هو رأيي كذلك .

وعندئذ سألته :

أليس من شأن هذه الالتفاتة أن تحدث تعديلا في بعض المبادئ الماركسية ؟

وكان جوابه :

ليس ثمة مانع من إحداث هذا التعديل إذا لزم الأمر .

والواقع أن ما لمحت من مناقشات مع غيره من الفلاسفة وعلماء الاجتماع هو  
التركيز على الديالكتيك بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ، ولكن بدرجات  
متفاوتة .

فالمدرسة الاجتماعية في كلية الفلسفة بجامعة موسكو بقيادة اندريفا رئيسة  
قسم علم الاجتماع في هذه الكلية تبرز أهمية العوامل الذاتية ، ولكن بشرط  
النظر إليها في ضوء القوانين الموضوعية للمادية التاريخية . ومن هذه الزاوية فإن  
اندريفا تقرر أن الماركسية لم تهمل معالجة الانسان من حيث هو ذات . وخداع  
البصر في تصور هذا الاهمال مردود إلى الزعم بأن الماركسية تدعو إلى

« الحتمية الاقتصادية » ، وهى دعوة مرفوضة من قبل ماركس ولينين . فتمت  
ديالكتيك بين الحتمية واللاحتمية . واللاحتمية تتمثل فى الصدفة .

وهنا سألت أندريفا :

إلى أى مدى تتحكم الصدفة ؟

وكان جوابها :

إلى الحد الذى نقول فيه إنه لولا لينين لما اشتعلت الثورة الروسية .  
ومع ذلك فما كان فى مقدور لينين أن يشعل الثورة من غير استناد إلى  
القوانين الموضوعية . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن التنبؤ ممكن فى مجال  
العموميات ، ولكنه غير ممكن فى مجال التفصيلات والجزئيات . وفى هذا  
المجال الثانى تبرز العوامل الذاتية الخاصة بالأفراد والمجتمعات .

ثم استطردت أندريفا قائلة :

من هذه الزاوية ، زاوية ادراك العوامل ، الذاتية فأنى أتعاطف مع المدرسة  
الوظيفية فى علم الاجتماع الأمريكى الأمريكى بزعماء روبرت مертون<sup>(1)</sup>  
وتالكوت بارسونز<sup>(2)</sup> فهذه المدرسة تذهب إلى دراسة السلوك الإنسانى من  
حيث هو سلوك اجتماعى . ومن شأن هذه الدراسة أن تسهم بطريقة عينية فى  
الكشف عن بنية الإنسان .

---

(1) Robert K. Merton, Social theory and social structure. The Free Press, Glencoe. 1949.

(2) Talcott Parsons, the Structure of social action; The Free Press, Glencoe 1949

The social system, The Free Press, Glencoe 1951.

ثم تقول اندريفا إنها تتفق مع بارسونز في نقده لعملية الاستقطاب التي تجريها المدرسة السلوكية حيث لا ترقى نظرية « السلوك » عندها إلى أن تكون نظرية « الفعل » لأن السلوك ، في رأى المدرسة السلوكية ، يخلو من الوعى والارادة والغائية والقيمة .

بيد أن اندريفا تأخذ على المدرسة الوظيفية أنها تقف عند « شكل » الفعل وليس « مضمون » الفعل بسبب أنها تهمل نسق العلاقات الاجتماعية الذي يتكون عبر التاريخ الانسانى . وتنسى هذه المدرسة أن سلوك الفرد ليس فى الامكان تفسيره إلا بالاستناد إلى الكيفية التي يتكون بها الواقع الاجتماعى . وهنا تذكر أندريفا قول ماركس إن الانسان ليس نقطة بداية للبحوث الاجتماعية ، إذ هو « نتاج واقع اجتماعى وعلاقات اجتماعية » ، ولكنه فى ذات الوقت « معطى » تجريبى للبحوث الاجتماعية ، بشرط أن ينظر إلى هذا « المعطى العيني » على أنه « تركيب » Synthesis بمعنى أنه محكوم بقوانين موضوعية هى قوانين التطور الاجتماعى .

والذى يلفت النظر فى هذه الرؤية الماركسية المعاصرة للدialektik بين ماهو ذاتى وما هو موضوعى أنها على غير الشائع والمألوف عن الماركسية . فما هو شائع ومألوف عنها يدور على « الحتمية الاقتصادية » أو « القدرية التاريخية » الأمر الذى يمتنع معه البحث فى الانسان من حيث هو ذات ، أى من حيث هو موجود « يتجاوز » ماهو موضوعى .

والسؤال الجوهرى عندئذ هو :

ما حدود هذه المجاوزة ؟

وماذا عن هذه المجاوزة في مجتمع طبقي ، وماذا عنها في مجتمع لا طبقي ؟  
والجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على تحديد نوع العوامل التي تتحكم في  
تطوير الانسان وفي « تفرد » ، فتحة عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية .

وقد دار الجدل حول أهمية هذه العوامل في السنتين الأخيرتين على  
صفحات مجلة « مسائل فلسفية » بين اثنين من الفلاسفة المرموقين : دوبرفسكي  
والينكف .

يذهب دوبرفسكي إلى أن العوامل الفسيولوجية ، ومن بينها عوامل الوراثة  
هي التي تفسر لنا تفرد عبقرى مثل موتسارت . أما الينكف فيقرر على الضد  
من دوبرفسكي في مقال له مشهور ومنشور في مجلة « مسائل فلسفية » ١٩٦٨  
عدد ١١ بعنوان « الظاهرة النفسية والدماغ » يقرر فيه أن الدماغ والتركيب  
الفسيولوجي للانسان ليسا سوى الحامل لخصائص الشخصية التي تسبب في  
تكوينها عوامل اجتماعية . أما الحامل ذاته فليس في امكان العلم أن يدلل  
على تأثيره وفاعليته .

وحجة الينكف في ذلك أن العلم لم يحفظ لنا العوامل الفسيولوجية التي  
لعبت دورها في تكوين ألحان موتسارت مثلاً ، ومن ثم فليس من سبيل  
للتحدث عن هذه العوامل . وحجته كذلك أنه ليس في امكان العلم أن يتنبأ  
بمستقبل أى مولود جديد . والنتيجة التي يخلص إليها الينكف أن الناس  
متساوون بيولوجياً ، ولكنهم مختلفون بسبب انتمائهم إلى أبنية اجتماعية  
متباينة .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فمضية التفرد مرتبطة بقضية الخلق والابتكار

وهذه القضية بدورها مرتبطة بقضية الحرية ، وقضية الحرية قضية أخلاقية في المقام الأول .

ولكن قبل طرح أية قضية أخلاقية ثمة سؤال لا بد أن يثار عن امكان تأسيس « علم أخلاق ماركسى » .

والذى دفعنى إلى طرح هذا السؤال هو رأى الشائع بأن كلام ماركس وانجلز قد نادى بضرورة استبعاد الأخلاق ، من حيث هى علم معيارى ، من ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية . والحجة للتداول فى تبرير هذا الرأى الشائع قبل انجلز أن الفلسفة ينبغى أن تقتصر على أن تكون نظرية لقوانين الفكر ، وأن تكون منطقاً صورياً ومنهجاً علمياً ، ولكن من حيث تطورها الديالكتيكى<sup>(١)</sup> .

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع كان الجواب عن سؤالى بالإيجاب فى معظم الأحيان ، ولكن مع اختلاف فى وجهات النظر .

ملفيل ، مثلاً ، يقرر أن علم الأخلاق كامن فى الماركسية ، وأن عدم تأسيسه مردود إلى انشغال المفكرين الماركسيين بتدعيم الثورة الشيوعية . ثم يستطرد قائلاً بأن الفلاسفة السوفييت يهتمون اليوم بتأسيس هذا العلم . ومن ثم فقد انفصل قسم الأخلاق عن قسم علم الجمال فى جامعة موسكو بعد أن كان يضمهما قسم واحد حتى ديسمبر عام ١٩٦٨ .

---

(1) Engles, Feuerbach and the outcome of classical german philosophy, p.59, Anti — Dühring, p.39 — 40,

ويرى بمجولف أن الأخلاق كعلم لها مكانة في الماركسية ، ومكانتها  
تدور على بحث الموضوعات التالية :

التطور التاريخي للسلوك الانساني .

السلوك الأخلاقي من حيث هو نمو تقدمي .

تحليل المعايير .

ومع ذلك فان بمجولف يرى أنه لا يلزم من هذه المكانة القول بأن  
المجتمع الاشتراكي يقوم على الأخلاق . ذلك أن الاشتراكية العلمية تفرق  
عن الاشتراكية الخيالية في أن الأولى تركّز على العوامل الاقتصادية في  
تأسيس المجتمع الاشتراكي بينما الثانية تقرر أن الأخلاق هي أساس هذا  
المجتمع بدعوى أنه يقوم على العدالة كقيمة أخلاقية، والعدالة كما يرى بمجولف  
لا علاقة لها بكيفية تحقيق الاشتراكية .

وترى ريباكوف رئيسة قسم الأخلاق والجمال في كلية الفلسفة بجامعة  
ليننجراد أن القول بأن الماركسية بلا سند أخلاقي وهم مردود إلى سببين .  
السبب الأول أن ماركس يرفض التركيز على العامل الأخلاقي كعامل محدد  
للتطور الاجتماعي . والسبب الثاني أنه لا توجد مؤلفات عن الأخلاق من قبل  
ماركس وإنجلز . ومع ذلك فإن ماركس لم يتجاهل العوامل الأخلاقية في  
كتاباتاته . ففي مؤلفه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية — ١٨٤٤ » يعرض  
لقضية « الاغتراب » وفي مؤلفه « العائلة المقدسة » لا يتجاهل العامل الأخلاقي،  
وفي مؤلفه « الايديولوجيا الألمانية » يطرح العامل الأخلاقي من حيث علاقته مع

العامل الاقتصادي ، وينقد الشعراء الألمان الصغار الذين يرتقون بالعامل الأخلاقي إلى مستوى المطلق .

ولكن فيلسوف ليننجراد فاسيلي بتروفتش توجارينف<sup>(١)</sup> يرى أن علم الأخلاق لا يمكن أن يكون علماً قائماً بذاته ، وإنما هو جزء من علم الاجتماع وذلك بحكم تعريف ماركس للانسان بأنه « جملة علاقات اجتماعية » وبحكم أن العوامل الأخلاقية متجاوزة مع العوامل الاقتصادية والقانونية والسياسية . ولكن هذا التجاوز لا يعني أن الفارق بينها فارق كمي ، إذ هو فارق كيفي . ويضرب توجارينف مثلاً لذلك بفكرة الجزء والعقاب ، فهي فكرة قائمة في القانون وفي الأخلاق على حد سواء ، ولكن الأخلاق لا تقف عند حد هذه الفكرة وإنما تتجاوزها إلى معنى المحبة ، وهو معنى يتميز بأنه يجمع بين البرانية والجوانية . ويركز توجارينف على الجوانية باعتبار أن الإنسان حاصل في ذاته على شيء جواني ليس بالامكان رده إلى ما هو براني . وهذا الجواني يتميز بالقدرة على تغيير ما يحصل عليه من الخارج .

أما سمسونفا وهي أستاذة علم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو فإنها تقرر أن الرأي الشائع بأن الماركسية تستبعد الأخلاق مردود إلى الربط العضوي بين الأخلاق والقيم ، بمعنى أن الأخلاق هي علم القيم . وليس هذا هو علم الأخلاق في رأيها . ثم إن هذا الرأي الشائع مردود كذلك إلى الدعوة القائلة بأن علم الأخلاق للماركسي موضوعه المثل العليا الشيوعية . ومن شأن

---

(١) له كتاب بعنوان « في قيم الحياة والثقانة » يطرح فيه نظريته وينقد مذاهب ثلاثة : الوضعية والكاثوليكية والذاتية .

هذه الدعوة أن تقصر علم الأخلاق على مجال دون آخر ، في حين أن القضية الرئيسية لهذا العلم هي التأسيس الأخلاقي لجميع مجالات الحياة . وقد وضع الماركسيون الكلاسيكيون أساس هذا العلم وبقي استكمال البناء .

## والسؤال الآن :

ما القضية الرئيسية في هذا البناء ؟

في رأي سمسونفا إنها قضية حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية ، ذلك أن السلوك الأخلاقي يفيد الوعي الذاتي .

ولكن مسألة الذاتيه هنا تثير سؤالاً حول علاقتها بالمسألة الاجتماعية . وهنا نقول سمسونفا أن الجواب عن هذا السؤال يستلزم التحليل الاجتماعي للوعي الأخلاقي ، الأمر الذي يؤدي إلى تأسيس علم الأخلاق الاجتماعي . وهذا العلم يدور على دراسة العوامل الاجتماعية لظهور الوعي الأخلاقي الاشتراكي وتصنيف أنواع الأخلاقيات قبل تحقيق الاشتراكية ، وتطور الحاجات الروحية والمادية للإنسان . وهذه هي كلها دراسات تجريبية لم تكن مطروحة في الاتحاد السوفيتي .

وثمة قضية رئيسية في هذا العلم ، علم الأخلاق الاجتماعي ، وهي قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع ، أو بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية . الأمر الذي يستلزم توضيح المفهوم الماركسي عن الفرد . وقد جاء الآوان لتوضيح هذا المفهوم بعد أن أمضى الفلاسفة السوفيت ردهاً من الزمن في دراسة قضايا ماركسية غير قضية الفرد .



ويضاف إلى هذه القضية قضية أخرى لا تقل عنها أهمية هي حتمية السلوك  
الإنسانى . وهنا أشارت سمسونفا إلى أن ثمة مفاهيم سوقية ، تزعم أنها ماركسية ،  
لتفسير هذه الحتمية . وليس من وسيلة للقضاء على هذه السوقية غير الإهابة بعلم النفس .

وقضية ثالثة ترتبط بدراسة دوافع السلوك الفردى ، وتأسيس نسق معين  
للدوافع يعكس طبيعة الأخلاق الاشتراكية . وهنا أشارت سمسونفا إلى رأى  
ساذج يشيع بين عدد من المفكرين مؤداه أن دوافع الأخلاق هي الدوافع التى  
تخلو من الأنانية . ورأيها أنه حين لا تعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية  
فليس ثمة ما يبرر كونها غير أخلاقية ، وليس ثمة ما يبرر « التضحية » بهذه  
المصالح . ومعنى ذلك أنه ليس من صلة بين المصالح الاجتماعية و « التضحية »  
بالمصالح الفردية . ومع ذلك فإن المصالح الاجتماعية ترتبط بالتضحية فى المرحلة  
الأولى من مراحل تأسيس الأخلاق البروليتارية بسبب غياب الظروف الموضوعية  
التي تعمل على تحقيق التناسق بين الفردى والاجتماعى . غير أن تطور النظام  
الاشتراكى من شأنه أن يخلق إمكانيات أكبر لتحقيق التناسق الاجتماعى ،  
أو على الأقل ، لتخفيف حدة التناقض بينهما . بيد أن هذا التناسق أو هذا  
التخفيف لن يتحقق بطريقة آلية . ولهذا فإن سمسونفا ضد تبسيط المبدأ المادى  
القائل بأن الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى . إنها لا ترفض هذا المبدأ  
بالطبع ، إذ هو مبدأ رئيسى فى الفلسفة الماركسية ، ولكنها ترفض تأويله القائل  
بأن الوعى الاجتماعى مجرد انعكاس للوجود الاجتماعى ، إذ من شأن هذا  
الانعكاس الآلى أن يقضى إلى القول بأن الوحدة العضوية بين الفردى والاجتماعى  
تتحقق « بالتاكيد » فى النظام الاشتراكى . إن التطبيق الاشتراكى يهدف إلى  
الاستجابة لاحتياجات الفرد . ولكن هذه الاستجابة تفترض « فاعلية » الفرد .

وبفضل هذه الفاعلية يحس الفرد بعدم القدرة على تحقيق مصالحه الذاتية ، ومن ثم يجد نفسه أمام الاختيار بين مصالحه الأكثر أهمية ، ومصلحه الأقل أهمية . وهذا الموقف ، موقف الاختيار ، هو في ذات الوقت ، ينطوى على صراع ، وعندئذ تدور في رأسه أسئلة على النحو الآتي :

ماذا أفعل ؟

هل أنحاز إلى المصاحبة الفردية أم إلى المصلحة الاجتماعية ؟

ومن أجل معالجة هذا الصراع ترى سمسونفا أن اهتمامنا الرئيسي في مجال التربية ينبغي أن يتجه إلى تطوير الفرد حتى تصبح مصالحه الفردية مصالح اجتماعية . وهذا لن يتأتى إلا بتطوير « النشاط الخلاق » للفرد .

وهنا أثرت سؤالاً :

أين إذن علم الأخلاق ؟

إنه إما أن يكون فرعاً من فروع علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التربية أو منها جميعاً ؟

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب . ثم استطردت قائلة :

إنك محق في هذا السؤال حين يكون الأمر متعلقاً بعلم الأخلاق الاجتماعي ، وهو ميدان تخصصي . أما حين يكون الأمر على خلاف ذلك فلست محقاً في هذا السؤال . فثمة فلاسفة آخرون يدرسون قضايا متصلة مباشرة بالمقولات الأخلاقية الصرف ، مثل الخير والشر والعدالة والضمير ومعنى الحياة .

وراحت تحدد لي بعض الأسماء : بنذلادزي ، وهو في جورجيا وله كتاب بعنوان « تجربة في تأسيس علم الأخلاق الماركسي » . ريجيدس ، وهو في مدينة رستوف ، وله مؤلف عن معنى الحياة . شتين ، وهو في ألماتا ، ويهتم بمسألة القيم الأخلاقية ، سليفانوف وله كتاب اسمه « الأخلاق » وموضوعه القيم . وهو يحاول الآن التوحيد بين التحليل الأخلاقي والتحليل المنطقي .

وفي كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد مجموعة من علماء الأخلاق تدرس قضايا أخلاقية محددة ، مثل إيفانوف ورببا كوف وكوسكاف وكابليكوف ، ولهم كتاب مشترك بعنوان « القيم الأخلاقية للإنسان السوفييتي » .

وفي معهد الفلسفة بموسكو يهتم شيشكن بمسألة القيم ، وهو يرى أنها المسألة الرئيسية في علم الأخلاق . وهو الذي أطلق الفهم المشهور عن الأخلاق كجموعة من القيم . ومع ذلك فسمسونا تعترض على هذا الفهم .

وفي هذا المعهد كذلك دربنسكي . وهو يدرس كذلك مسألة القيم دون أن يوحد بينها وبين موضوع علم الأخلاق . ولذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى سمسونا منه إلى شيشكن .

ففي رأي هذا الفكر ، كما أوضحه لي أثناء مناقشات عدة ، أن نظرية القيم ليست هي علم الأخلاق . ذلك أن القيم أعم من القيم الأخلاقية . فالقيم ، على اختلاف أنواعها ، هي ظواهر إنسانية واجتماعية ، ولهذا فهي ليست بمعزل عن الإنسان ، ومن ثم فنحن لا نستطيع فهم القيم من غير دراسة العلاقة بين الموضوع والذات .

والقيم ، في رأيه ، على نوعين :

( ١ ) قيم تتميز بها الموضوعات وهى من صنع الإنسان .

( ٢ ) قيم الوعى وهى المثل العليا والمبادئ الأخلاقية ، وهى أساس تقويمنا للموضوعات .

أما موضوع علم الأخلاق فيدور على الوعى الأخلاقى والفعل الأخلاقى والعلاقات الأخلاقية . ونقطة البداية هى تحليل الوعى الأخلاقى لأنه انعكاس للأفعال الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية أثناء التطور التاريخى للبشرية . وبمعنى آخر يقول دربنفسكى إن الوعى الأخلاقى هو نتيجة التطور التاريخى ، وأن ما يحدث من تغير فى هذا الوعى إنما يتناول المضمون دون الشكل . ولدربنفسكى عدة مؤلفات من بينها « مشكلة القيمة والفلسفة الماركسية » ، موسكو ١٩٦٧ و « نقد النظريات الأخلاقية البورجوازية الحديثة » ، موسكو ١٩٦٧ وقد ألفه مع زوجته كوزمينا و « تبرير اللاأخلاقية .. مجموعة مقالات فى الأخلاق البورجوازية المعاصرة » موسكو ١٩٦٣ و « القاموس المختصر فى الأخلاق » ، موسكو ١٩٦٥ .

وفى رأى سمسونفا أن الآراء المتباينة فى علم الأخلاق عند فلاسفة السوفييت تنبئ عن وجود خلافات ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إذ أن هذه الآراء المتباينة ليست إلا تأكيدات على مسائل دون أخرى . وتأکید سمسونفا ينصب على « الوعى الذاتى للفرد » وهو تأکید على الذاتية فى ذات الوقت ، الأمر الذى من شأنه أن يثير سؤالاً يتعلق بتعريف ماركس لماهية الإنسان من حيث هو « جملة علاقات اجتماعية » .

أين مكان « الذاتية » فى هذا التعريف ؟

ولم تتردد سمسونفا في الجواب عن هذا السؤال ، وجوابها يدور على نقطتين :

النقطة الأولى أن الوعي الذاتي لا يتحقق بمعزل عن الوعي الاجتماعي ، بمعنى أن الوعي الذاتي ليس وعياً باطنياً لا تحدده عوامل خارجية موضوعية .

والنقطة الثانية أن هذا التعريف لا يمكن عزله عن مفاهيم أخرى لماركس . فثمة نص مؤداه أن البشر يخلقون الظروف بنفس القدر الذي تخلق فيه الظروف البشر . وأية محاولة بعد ذلك للفصل بين الفردى والاجتماعى تقضى إلى سوء فهم لتعريف ماركس للانسان .

ومع ذلك فقد طرحت السؤال مرة ثانية ولكن نى صيغة أخرى :

إن المقصود من تعريف ماركس إنماء الفرد بالضرورة إلى طبقة اجتماعية ، الأمر الذى قد يوحى بالاستخفاف بالجانب الذاتى . فما رأيك ؟

وكان رأيها من رأى ، ولكن مع إيضاح . فهى ترى أنه فى المجتمع الطبقي يتحدد الجانب الخلاق عند الإنسان بالطبقة التى ينتمى إليها . بيد أن ماركس يقرر أن هذه الظاهرة واقعة تاريخية ليس لها صفة الدوام . والنتيجة المحتمومة أن الفرد الخلاق يبرز بشكل ملموس فى المجتمع اللاطبقى . وهى نتيجة تنتهى إليها سمسونفا مدعمة بقول ماركس فى « رأس المال » أن التطور الخلاق للوعى الذاتى هو الغاية من التطور الاجتماعى ، ومدعمة كذلك بقول الماركسيين الكلاسيكيين فى تحليلهم لا « منفستو » .

وعند هذه النقطة كانت لى ملاحظة أردقتها بسؤال :

الملاحظة هي مدى إمكان الإفادة من الفلسفة الوجودية في هذا المجتمع اللاتطبيقي ، حيث أن الوجودية ، وبخاصة وجودية سارتر ، تهتم بتحليل هذا الوعي الخلاق الذاتي .

وفي ابتسامة رقيقة تم عن تردد في قبول هذه الملاحظة قالت سمسونفا :  
إن الوجودية تنطوي على إيجابيات تستحق التسجيل والتقدير في الاهتمام بالجمال الروحي للفرد . ولكنها تنطوي على سلبيات من بينها عجزها عن رؤية الوحدة العضوية بين الوعي الذاتي والوعي الاجتماعي . وأما عن إمكان الافادة من الوجودية ، فإذا كان المقصود استكمال الماركسية بالوجودية فأعتقد أن الماركسية ليست في حاجة إلى هذا الاستكمال . فقد اهتم ماركس بالبحث في الذات الإنسانية من خلال ظاهرة الاغتراب في « مخطوطات اقتصادية وفلسفية ١٨٤٤ » وانتهى إلى أن اغتراب الإنسان من المجتمع مرهون بفقدان الإنسان ذاته في مرحلة اجتماعية معينة وإحالتها إلى الطبقة الاجتماعية ، ولكنه مع ذلك لا يفقد ذاته على الإطلاق . ذلك أن إزالة الاغتراب ممكنة ، وإمكانها مرهون بعودة الإنسان إلى ذاته على أنها ذات خلاقة ، على أنها موجود إنساني ، وليس على أنها موجود طبقي . وفي « الايديولوجيا الألمانية » و « رأس المال » تناول الإنسان من حيث هو ذات ، وانتهى إلى تقرير الوحدة العضوية بين الذات والموضوع . وهذا هو اكتشاف ماركس الأصيل ، ولهذا فأنا لا أتفق مع يديف في قوله بأن ماركس لم يطرح قضية الإنسان كذات . وإذا قيل بعد ذلك عن الماركسية إنها لم تضع قضية الإنسان كذات في الصدارة فيرجع ذلك إلى للراحل التي مرت بها الماركسية في نضالها ، إذ أن هذه المراحل هي التي حددت ترتيب القضايا من حيث أهميتها في التحقق . ومن هنا جاءت قضية الثورة

الاشتراكية وقضية البروليتاريا في الصدارة ، الأمر الذي ترتب عليه عدم التركيز على قضية الفرد . أما الآن فالمرحلة التي نمر بها هي مرحلة الاهتمام بالفرد وبعالمه الروحي لسببين .

السبب الأول أن المرحلة الراهنة للحركة الشيوعية العالمية هي مرحلة بناء المجتمع الشيوعي .

والسبب الثاني أن الثورة التكنولوجية المعاصرة تفرض طرح قضية الفرد ومسئوليته عن نتائج هذه الثورة ، وعن الامكانيات الأخلاقية التي يمكن تحقيقها في هذه الثورة .

ولم تفرد سمسونفا بهذا النقد للوجودية إذ يشاركها فيه فلاسفة السوفييت بلا استثناء . كل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر إنما يدور إما على الرفض الكامل للوجودية أو التعاطف الجزئي معها .

فأوزيرمان ، مثلاً ، ينقد وجودية جبريل مارسيل حين يربط ربطاً عضوياً بين تحكم الإنسانية في الطبيعة وتحول الانسان الفرد إلى عبد بسبب هذا التحكم ذاته . ثم هو يحاول أن يصحح هذا الربط الوهمي حين يرد ظاهرة الاستعباد إلى طبيعة المجتمع البورجوازي<sup>(1)</sup> .

وكوزنتسوف ينقد آراء سارتر في كتابه « قد اعقل الديالكتيكي » فكونتسوف يرى أن سارتر في هذا الكتاب يشوه مفهوم المجتمع ومفهوم الحرية . فهو يحلل المجتمع بمعزل عن مفهوم الطبقة ، ويتخذ من الفرد نقطة بداية

---

(1) T. I. Oizerman : Marx's historical materialism and some contemporary social development, Moscow, 1968 p. 14,

لهذا التحليل . وهذا على الضد من الماركسية التي تتخذ من المجتمع نقطة البداية لتحليل الفرد ، ومن ثم فليس في تحليل سارتر مجال لتأسيس نظرية عن تحرير الانسان .

وحين سألت كورتسوف عن رأيه في مفهوم الالتزام كما يراه سارتر كان جوابه أن الالتزام يعنى نقي الحرية لأن سارتر يرفض الأخذ بمفهوم الحزب . ثم إن مفهوم الالتزام بعد ذلك وفوق ذلك غامض لدى سارتر لأنه لا يكشف عن الشروط الواقعية التي يجب على الانسان الافادة منها لتغيير النظام الاجتماعى .

— وهل ثمة مفهوم أكثر وضوحاً من مفهوم الالتزام ؟

— نعم ، إنه مفهوم « المجاوزة » Le dépassement ونحن كاركسيين نؤثره على مفهوم « المفارقة » transcendance لأن هذا المفهوم قد يوصىء إلى ما هو فوق الطبيعة ، أما مفهوم المجاوزة فهو يعنى إمكان تغيير الظروف الراهنة للحياة الاجتماعية دون أن يعنى مفارقة المجتمع على الإطلاق ، وهذا هو معنى تعريف ماركس للانسان بأنه جملة علاقات اجتماعية .

— ولكن سارتر كذلك يرفض مفهوم المفارقة ويقف عند حد المجتمع الانسانى ، ولكنه يرد التقدم الاجتماعى إلى عامل « الندرة » .

— وهذا هو إشكال سارتر . إنه حين رفض مفهوم الطبقة رد الاستغلال إلى الندرة وتصور إمكان إزالة الاستغلال بإزالة الندرة . بيد أننا ، نحن الماركسيين ، نرى أن إزالة الندرة أمر محال لأنها ظاهرة جوهرية وليست عرضية . ومن ثم فالذى يسبب الصراع الاجتماعى ليس هو الندرة كما يتصور سارتر وإنما هى علاقات الإنتاج لأن العلاقات أساسها الملكية الخاصة . وحين تزول الملكية الخاصة فى المجتمع الاشتراكى يصبح الانسان حراً .



وإلى هذا المعنى كذلك يذهب مانفى يكافلفتش كافازون<sup>(١)</sup> فهو يرى أن العنصر اللاعقلانى الكامن فى الفلسفة الوجودية يمنع الفكر من صياغة أية نظرية علمية . فمثلا هيدجر يؤسس نظرية « قبلية » a priori عن الوجود الانسانى ، والقبلية مرفوضة فى الماركسية .

وحين سألته عن سبب رفض ما هو قبلى كان جوابه أن السبب فى ذلك مردود إلى أن نقطة البداية فى الماركسية هى الانسان من حيث هو موجود اجتماعى ، ومن ثم ليس فى الامكان دراسته إلا من خلال المجتمع . وهذا على الضد مما تقوم به الوجودية حين تتخذ من الانسان — من حيث هو بنية معزولة — نقطة البداية ، ثم تحاول بعد ذلك فهم الأبنية الأخرى .

ثم نثنى بمثال آخر عن جبريل مارسل ونظريته فى التوتر القائم بين الملك having والوجود being وإزالته من خلال الدين . ويرى كافازون أن الدين ليس هو الوسيلة لإزالة هذا التوتر . فالمسيح قد قال للغنى « أترك ما تملك واتبعنى » ولكن الغنى لم يستطع ومضى حزينا . والشيعوية العلمية هى الوسيلة الحقيقية لإزالة هذا التوتر لأنها تهدف إلى تدمير الملك .

أما مامارد شفيلى<sup>(٢)</sup> فهو يتعاطف مع الوجودية من زاوية إحساسها بالمشكلات ، ولكنه يضع تحفظاً واحداً عليها وهو ضرورة أن يكون تحليلها للمشكلات تاريخياً وليس مجاوزاً للتاريخ .

هذا مجرد استطراد للملاحظة التى أبدتها لسمسونفا عن مدى إمكان

---

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية العلوم الانسانية بجامعة موسكو .

(٢) نائب رئيس تحرير مجله « مسائل فلسفية » له كتاب بعنوان « مضمون صور التفكير » وعدة مقالات فى الوجودية والمنطق وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة

إفادة الماركسية من الوجودية . وبقي بعد ذلك السؤال عن مدى احتمال  
إحداث تعديل في تعريف ماركس للانسان عند تأسيس المجتمع اللاتبقى .  
وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ذلك أن الفارق بين المجتمع  
الطبقي والمجتمع اللاتبقى هو في علاقته بالفرد .

في المجتمع الطبقي يلعب المجتمع دور المحدد ، بل قد يلعب دور المعوق  
لتطور الذات الفردية ، ومع ذلك تبقى الذاتية لأن الوعي الذاتى مستقل إلى حد  
ما عن الوضع الطبقي ، بمعنى أن الفرد يتطبع بأخلاق الطبقة التى ينتمى إليها ،  
ولكنه مع ذلك يحفظ بقدر من الذاتية . ولهذا فانه من الممكن العثور على  
شرفاء وخيرين في الطبقة البورجوازية .

ثم استطردت سمسونفا قائلة إنها ترفض الرأى القائل بأن كل بورجوازي  
هو بالضرورة سئء الخلق . وهذا الرفض يتفق مع استبعادها للحتمية الآلية بين  
الوعي الاجتماعى والوجود الاجتماعى .

أما في المجتمع اللاتبقى فالمجتمع لن يكون عائثاً أمام تطور الذات الفردية،  
بل سيكون مصدراً لتطورها . وهذا هو قانون الوحدة العضوية بين الفردى  
والاجتماعى الذى وضعه ماركس ، وهو قانون عام لتطور الفرد ، وهو يفيد أن  
الفردى والاجتماعى يعتمد كل منهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد يتخذ شكل  
تحديد للنشاط الخلاق الذاتى ، وقد يتخذ شكل حافز لتطوير هذا النشاط ، لأنه  
ليس في إمكان الفرد حتى في المجتمع اللاتبقى أن يعمل كوحدة قائمة بذاتها .  
إنه يعمل في ظروف موضوعية وطبقا لامكانياته . فمن بداخله امكانيات  
رفايل سيكون فناً عظيماً بفضل دفع المجتمع اللاتبقى له . ومعنى ذلك أن تساوى  
البشر ممتنع ، فالتباين لازم بحكم تباين الامكانيات الذاتية . ولهذا كان ماركس .

محتماً حين أشار إلى امكان نشوء ظاهرة « الفقر الروحي » في المجتمع اللاطبقي ،  
ولكنها ان تكون مردودة إلى المجتمع بل إلى الفرد ، وعندئذ لن تحمل هذه  
الظاهرة طابعاً اجتماعياً ، بل طابعاً انسانياً .

ليس من الصحيح اذن أن يتصور البعض أن المساواة الاجتماعية متحققة  
بالضرورة في المجتمع اللاطبقي . فهذا التصور ليس ماركسياً . ذلك أن ماركس  
لم يكن طوباوياً ، بل عالماً يقر التناقض ولا يخفيه . إلا أن التناقض في المجتمع  
اللاطبقي هو تناقض أخلاقي يمثل التناقض بين الفقر الروحي والثراء الروحي  
حيث يتصور الناس أهدافاً ، ولكن ليس الكل قادراً على تحقيقها بالضرورة .  
ومعنى ذلك أن الخلق الذاتي ليس وحده كافياً . فثمة ظروف واقعية تحد من هذه  
العملية . ومن هنا تتولد التراخيديا وتتولد الحسد .

وهنا دارت في ذهني فكرة امكان التفرقة بين المجتمع الطبقي والمجتمع  
اللاطبقي من زاوية أن الأول اجتماعي والثاني انساني .

وكان تعليق سمسونفا على النحو الآتي :

الانسانى له معنيان :

قدينى أنه طابع أبدي للانسان وهذا معنى مرفوض ، فالعمل في ذاته  
يحمل طابعاً انسانياً ، ومع ذلك فهو يتحقق في ظروف اجتماعية .

وقد يعنى أنه طابع ملازم للمجتمع اللاطبقي وهذا معنى مقبول . وعندئذ  
يحق لنا القول بأن الأخلاق في هذا المجتمع إنسانية بمعنى غياب التناقضات  
الطبقية .

وهنا تذكرت عبارة قالتها ريبا كوفاً<sup>(١)</sup> :

---

(١) رئيسة قسم الأخلاق والجمال في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد .

— الانسانية الحقيقية قائمة في المجتمع اللاطبقى ، وهذا هو السبب الذي من أجله لم يعالج ماركس « الأخلاق » على حدة .

وينشغل حالياً توجارينف<sup>(١)</sup> فيلسوف ليننجراد بتحليل الانسان في المجتمع اللاطبقى ، أى الشيوعى الذى يتجه الاتحاد السوفيتى إلى تجسيده في هذا العصر ، فيتصور أن الإنسان الجديد الذى هو نتاج البنية الاشتراكية سيؤثر بدوره على العلة التى أنتجته . ومن ثم ستكون حرته متميزة تمايزاً كيفياً ، بمعنى أن حرته في المجتمع الاشتراكي تقوم في مجاوزته للاستغلال . أما في المجتمع الشيوعى فتدور على مجاوزة المهوم المادية الذاتية . فهذه المهوم لن تكون من شأن الفرد ، بل من شأن المجتمع وحده ، ويتفرغ الانسان بعد ذلك للابداع والخلق فيتجاوز الطبيعة والمجتمع ، ولكن بالاستناد إليهما لأنه حيوان طبيعى واجتماعى .

ولكن هذا الانسان الجديد لن يكون بمعزل عن قضايا عصره وبخاصة وأنه انسان أممى في المقام الأول . ولهذا يقول ملليل :

إن الانسان حائر نعمتين . النعمة الأولى هى الحياة ، وهى هبة من الطبيعة . والنعمة الثانية هى العقل وهو هبة مكتسبة عبر التطور الانسانى . ولكنه في مسيس الحاجة إلى نعمتين أخريين بدونهما تظل النعمتان السابقتان في حالة قلق وعدم اطمئنان ، وهما السلام بين الأمم والتحرر من القهر الطبقى والقوى<sup>(٢)</sup> .

(1) « Le communisme et la personne », in recherches internationales à la lumière du marxisme. Paris, 1962, no 33-34.

(2) Y, K. Melvil. mén in space age, Moscow, 1963, p.26-27.

## العالم الثالث الشكل والمضمون

المقصود بالعالم الثالث الدول المسماة بالنامية في قارات ثلاث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . والقاسم المشترك الأعظم بين هذه الدول نضالها ضد الاستعمار بنوعيه القديم والجديد . ومجرد النضال ضد موقف سلبي . بيد أن السلب ينطوي على الإيجاب . والإيجاب هنا يدور على تحديد طريق للانتقال من النضال ضد إلى النضال من أجل ، أو في عبارة أخرى للانتقال من « التحرر من إلى الحرية من أجل » . التحرر من الأسر المادى والمعنوى ، والحرية من أجل الإنسان . الإنسان إذن هو الغاية .

والملاحظ على عملية التحرر أنها مقترنة بالتعاطف المتبادل بين الدول التي تريد التحرر ودول المعسكر الاشتراكي ، وفي مقدمتها الاتحاد السوفيتي . وحيث أن التحرر إرهاب للحرية فيلزم من ذلك أن يكون التعاطف إرهاباً

لما هو مجاوز للتعاطف . والقضية بعد ذلك هي في تحديد شكل ومضمون هذا « المجاوز » للتعاطف .

ولهذا كان لابد لصاحب هذا الكتاب — وهو ينتمى إلى إحدى دول العالم الثالث ، إلى مصر — من مواجهة هذه القضية في شكل حوار دار في معاهد ثلاثة تابعة لأكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي : معهد أفريقيا ، ومعهد آسيا أو ما يسمى الآن بمعهد الاستشراق ، ومعهد أمريكا اللاتينية . وهذه المعاهد مزودة بعدد ضخم من المتخصصين . ولم يكن في إمكانى أن أتحدث إليهم جميعاً ، ولهذا لم يكن في وسعي إلا انتقاء دولة أو أكثر من كل قارة ثم أطلب الرأي والفكر . وأنا أقر وأعترف أنه حتى الانتقاء لم يكن بالأمر اليسور .

فقد دارت في ذهني أسئلة ثلاثة تبحث عن جواب :

ماذا أنتقي ؟ ولماذا أنتقي ؟ ومن أجل ماذا أنتقي ؟

ولم يكن لدى جواب حاسم ، وإنما كانت لدى رؤية إنسانية تلقى الضوء ولا تتجاوزها . واستناداً إلى هذا الضوء انتقيت . بيد أن انتقائي هذا سبقته عدة أحاديث مع واحد من مفكرى معهد الفلسفة هو أرتور سجديف . هكذا ينادونه باللغة الروسية ، أما هو فيؤثر مناداته بأرتور سعديف . ولم أدرك إثارته هذا إلا وأنا أهديه مؤلفاتي .

متخصص في الفلسفة الإسلامية ويحيد التحدث باللغة العربية ومهموم

بقضايا العالم الثالث<sup>(١)</sup> وله في هذا المجال أفكار في طريقها إلى التبلور على هيئة نظرية . ورأيه أن في أفريقيا وآسيا تياراً يهدف إلى المزاوجة بين الفلسفة القومية التقليدية والفلسفة الغربية . بيد أن هذا التيار يتفرع منه فرعان :

فرع نقطة البداية فيه الفلسفة القومية التقليدية مع محاولة التأليف بينها وبين الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة ، مثل الديكارتية والكانطية والهيكلية والبرجسونية . مثال ذلك رادا كريشنان فهو يمزج أدفينا فيدانتا<sup>(٢)</sup> بالهيجيلية الجديدة والثالية المطلقة في المجمل .

وفرع آخر نقطة البدايه فيه الفلسفة الغربية المعاصرة مع محاولة المزاوجة بينها وبين الفلسفة القومية التقليدية ، مثال ذلك عبد الرحمن بدوي ولجباي وستجور . الأول يزعم أنه وجودي أصيل يمزج بين الوجودية الملحدة والتصوف الإسلامي مجرداً من العنصر الديني . ولجباي يدعو إلى الشخصية الفرنسية . أما ستجور فهو يستند إلى العنصرية الزنجية ثم يخلطها بالماركسية والمسيحية والإسلام والوجودية والشخصانية .

— بيد أن سعديف يلاحظ أن ثمة اتجاهات وإن كان قومياً إلا أنه يدعو إلى الديمقراطية الثورية . إنه يفيد من التراث الثقافي والديني ، إلا أن الغاية

---

(١) يعمل سعديف بقسم الفلسفة والاجتماع لبلدان الشرق بمعهد الفلسفة بموسكو وبعد للنشر ثلاثة كتب « الفلسفة وايدولوجيا العالم الثالث » و « علم الجمال في العصر الإسلامي الوسيط » و « فلسفة ابن رشد » ثم هو يرغب في تأليف كتاب عن « الفلسفة العربية المعاصرة » إذا تمكن من زيارة مصر .

(٢) عقيدة دينية في الهند تفيد في أصلها اللاتوي وفي معناها الديني إنكار الثانية .

من هذه الإفادة تغيير المجتمع ، وبالتالي فهو قريب الصلة بالماركسيه . وأصحاب هذا الاتجاه على الضد من الذين ينتمون إلى الفرع الأول حيث لا صلة لمذاهبهم الفلسفية والروحية بالوضع الاجتماعى الراهن . ثم هم كذلك يتمايزون من الذين ينتمون إلى الفرع الثانى من حيث أنهم يدعون إلى نظام اجتماعى خاص ، إلى طريق ثالث ، لا هو بالرأسمالية الغربية ولا هو بالشيعوية العلمية . ويضرب سعديف مثالا لذلك بمصر ، وبورما ، وغانا فى عهد نكروما . فالإجراءات الاجتماعية فى مصر ذات مضمون اشتراكى على الرغم من أن القيادة الثورية لا تلتزم الماركسية ومع ذلك فسعديف يرى أن هذا الوضع أفضل منه فى بورما حيث يصبح أونو أنه ماركسى وأنه ملتزم المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية الممزوجة بالبوذية وبخاصة فى الوثيقة الفلسفية المنشورة فى بورما من القيادة الثورية عام ١٩٦٣ بعنوان « مكانة الإنسان فى الكون » ومع ذلك فالإجراءات الاجتماعية ذات طابع رأسمالى .

أما نكروما فله مذهب سطره فى كتابه « مذهب الوعى »<sup>(١)</sup> وفيه يعلن صراحة أن أساس مذهب المادية الديالكتيكية ، ويحلل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى قارة أفريقيا مستنداً إلى مبدأ وحدة وصراع الأضداد ، وهو أحد مبادئ المادية الديالكتيكية ، ومع ذلك فهو يمزج بين المادية الديالكتيكية والمسيحية والإسلام .

يبد أن الانقلاب ضد نكروما وانحراف الإجراءات الاجتماعية فى بورما بالإضافة إلى العدوان الإسرائيلى على الدول العربية وبالأخص مصر دفعت

---

(1) Kwame Nkrumah ; Le consciencisme, Paris, 1965.



الحديث بينى وبين سعديف نجاه السياسة الاستعمارية وما يلازمها من ترويج لايدولوجيات معينة . وهنا انطلق سعديف يحلل عن وعى ذكاء الامبرياليين فى الإفادة من الاتجاهات السائدة ومحاولة توجيهها وجهة رجعية . فهو يرى أنهم يستندون إلى الدعوة العنصرية الزنجية ، وإلى دعوة إحياء التراث القومى . بالنسبة إلى دعوة العنصرية الزنجية يروج الامبرياليون للبدأ القائل بأن الشرق شرق والغرب غرب ، بمعنى أن على الشرقيين التزام تراثهم الثقافى القومى . وحيث أن هذا التراث قوامه فكر دينى فإن الامبرياليين يروجون للقيم المشتركة بين الأديان .

وهنا ذكرت لسعديف ، دعماً لتأويله للمخطط الامبريالى ، أنه قد أنشئ فى واشنطن عام ١٩٦٠ ، « معبد التفاهم » بين الأديان الحية الكبرى . وانعقد مؤتمر القمة الروحى الأول لهذا المعبد فى كلكتا بالهند فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٦٨ وكان يضم ممثلين لأحد عشر ديناً :

البوذية - المسيحية - الكنفوشية - الهندوكية - الإسلام - الجينية - اليهودية - المسيحية - الشنتوية - البهائية - الزرادشتية .

ثم انقل سعديف بعد ذلك إلى تحليل كيفية إفادة الامبرياليين من الدعوة إلى إحياء التراث القومى وانفتاحه على الفكر الغربى ، وذلك عن طريق الربط بين هذا التراث وبعض المذاهب الفلسفية الغربية . فمثلاً يقرر الفكر الامبريالى أن بوذا قريب الصلة بالوضعية المنطقية لأنه يشك فى خلود الروح . والمغالطة هنا ، فى رأى سعديف ، هى فى تجاهل الفارق الجوهرى بين البوذية والوضعية المنطقية . وهنا ردد سعديف عبارة لهيجل مؤداها أنه من الجائز أن

يعبر كل من الطفل والشيخ عن فكرة واحدة ، ومع ذلك فالمضمون متمايز ،  
ومن ثم يصبح عقد أوجه الشبه بمعزل عن هذا التمايز سطحي وساذج .

وأشار سعديف بعد ذلك إلى أن المركز الرئيسي لهذا النوع من الفكر  
الامبريالي هو جامعة هاواي<sup>(١)</sup> في هونولولو حيث تنعقد المؤتمرات للمقارنة  
بين الفلسفة الشرقية والغربية من أجل الكشف عن أوجه الاتفاق . والمقارنة  
محصورة على وجه التحديد بين الفلسفة الغربية واليابانية والهندية والصينية .  
أما الفلسفة العربية فليست موضع اهتمام . وسبب هذا التجاهل ، في رأى  
سعديف ، أن الثقافة العربية المعاصرة وثيقة الصلة بالثقافة الغربية .

وكان لابد بعد الإنصات إلى تحليل سعديف للعوامل الايديولوجية المؤثرة  
في نضال شعوب العالم الثالث ضد الامبريالية مناقشة العوامل الاجتماعية  
والسياسية والاقتصادية . وكان همى في المقام الأول التعرف على رأى بعض  
المتخصصين حول الانقلاب ضد نكروما وضد سوكارنو وضد موديبو كيتا .

قال لى أحد المتخصصين في غانا

إن ثمة سؤالاً جوهرياً :

لماذا لم تتحرك الجماهير عند إعلان نيا الانقلاب في ٢٤ فبراير عام ١٩٦٦  
وكان نكروما في بكين يجرى محادثات رسمية مع المسؤولين . ويومها قال  
شواين لاي لنكروما : إنك ما زلت شاباً وأمامك أربعون سنة أخرى<sup>(٢)</sup> .

(١) يصدر عن هذه الجامعة مجلة فلسفية بعنوان «Philosophy, East & West»

(2) Kwame Nkrumah : Dark days in Ghana, London 1968, P. 12 .

وكان جواب هذا المتخصص أن عوامل عدم تحرك الجماهير مردودة إلى عوامل ذاتية وموضوعية . العوامل الموضوعية تدور على أخطاء الحزب الحاكم ، والعوامل الذاتية متمركزة في شخصية نكروما . فالحزب الحاكم قد تكون عام ١٩٤٩ من الفلاحين والنقابات العمالية والبورجوازية المتوسطة . ولم يكن لدى نكروما برنامج اشتراكي ، وإنما كان كل همه التخلص من الاستعمار البريطاني . وقد اجتمع بعض المسئولين من الإنجليز مع قادة الحزب عام ١٩٥١ وانتقوا على منح غانا استقلالها في مقابل عدم الإضرار بالمصالح الاستعمارية . وقد تحقق هذا الاستقلال عام ١٩٥٧ ، ولكنه كان استقلالا صورياً ، فقد كانت المراكز الحساسة في غانا في قبضة الإنجليز ، ولهذا لم يكن الشعب الغاني راضياً عن هذا الاستقلال وكان نكروما خائفاً من رد فعل الإنجليز إذا هو أضر بمصالحهم الاقتصادية . وكان من المعروف أنهم يستولون على دخل غانا من الكاكاو ويودعونه في بنوكهم . وأخفق نكروما في تأسيس نظام مالي للحد من السيطرة الاقتصادية الإنجليزية . ولم يكن هم مستشاريه إلا تقويته بشتى الطرق ، ومن بين هذه الطرق طرد الثوار من أجهزة الدولة ، واستيلاء الطبقة البورجوازية على المراكز الحساسة في الدولة ، وتداخل أجهزة الحزب مع أجهزة الدولة بقيادة هذه الطبقة . وحين طالب الثوار بتطبيق الماركسية وتشكيل حزب ثوري يعنى بالمركزية الديمقراطية لم يستجب نكروما لهم ، بل ذهب إلى الحد الذي منع فيه المؤلفات الماركسية من دخول غانا .

ومع ذلك ففي عام ١٩٦٠ نادى الجماهير بضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادى باعتباره الاستقلال الحقيقى ، وأيدت البورجوازية المتوسطة هذا النداء بهدف تحقيق مزيد من مكاسبها الاقتصادية ، وانسحب الإنجليز من

غانا بسبب قوة هذا النداء . وكان أمام نكروما بعد ذلك مشكلتان : التصنيع وتحسين الزراعة . وطالبت النقابات العمالية بضرورة بناء قطاع عام ، أما البورجوازية المتوسطة فقد اجمعت عن تمويل مشروعات التصنيع . وذهب نكروما إلى الدول الاشتراكية يطلب العون الاقتصادي ، ووقتها قامت المظاهرات في غانا ، بإيحاء من الطبقة البورجوازية ، تطالب بتخفيض الضرائب وتنشيط القطاع الخاص . واتجهت النقابات العمالية إلى المنظمة الحرة للنقابات العمالية ، وهي منظمة عالمية رجعية ، تطلب منها التأييد . والسبب في هذا الاتجاه هو ضعف الوعي الطبقي لدى عمال غانا . وعندئذ ذهب نكروما إلى الولايات المتحدة الأمريكية ووقع اتفاقية بناء سد الفولتا . وتوهم نكروما أن في مقدوره التغلب على العقاب وللأوامر التي تترتب على هذه الاتفاقية مع ملاحظة أن وزير المالية كوما جبيديما في حكومة نكروما ، في ذلك الوقت ، كان مليونيراً وعضواً في الحزب . وكان هذا الوزير على يقين من عجز نكروما عن مواجهة هذه العقبات . والنتيجة المحتومة بعد ذلك عدم القدرة على تنفيذ المشروعات المترتبة على بناء السد ، وزيادة الضرائب وتنشيط القطاع الخاص ، وانتشار البيروقراطية في أجهزة الحزب ، وتجميد حركة الجماهير . ولهذا فإن الانقلاب ، في رأي هذا المتخصص ، جاء طبيعياً وحتمياً .

أما الانقلاب ضد سوكارنو فقد دار الحديث عنه مع جارف رئيس قسم جنوب شرق آسيا بمعهد الاستشراق . وهو يرجع حدوث الانقلاب إلى عوامل ذاتية وعوامل موضوعية .

العوامل الذاتية متمركزة حول فكر سوكارنو وشخصيته . فهو يتأرجح بين اليمين واليسار . وثورته قبل الثورة أشد وأعنف ، ومؤلفاته الأولى أقوى من

مؤلفاته فيما بعد . وسبب ذلك مردود إلى أن سوكارنو يدعو إلى ايدولوجية الطبقة البورجوازية المتوسطة ، وهي ايدولوجية كانت شائعة في روسيا في القرن التاسع عشر ، وكان يروج لها تشرنيسفسكي (١٨٢٨ - ١٨٨٩) وميخايلوفسكي (١٨٤٢ - ١٩٠٤) وهي تدعو إلى تحقيق الثورة استناداً إلى الفلاحين دون البروليتاريا ، وإلى رفض مبدأ الصراع الطبقي . وسوكارنو كذلك بالرغم من إقراره لمبدأ الصراع الطبقي ، قبل الثورة ، أى قبل عام ١٩٤٥ ، إلا أنه في بداية الثورة رفض تفجير الصراع الطبقي ، ونادى بتوحيد الطبقات بدعوى الفضال ضد الاستعمار ، وأسس الناسا كوم<sup>(١)</sup> . يقول عنه « إنه ليس مجرد توحيد للأحزاب ، وإنما هو قوة ثورية لا مثيل لها في تاريخ البشرية » ويستند الناسا كوم إلى خمسة مبادئ<sup>(٢)</sup> و « بانشاسيلا Pantjasila » وتنطق Pan-Gha seolah وقد أعلن سوكارنو هذه المبادئ في خطاب له في ١٧ يوليو عام ١٩٤٥ ، أى قبل استقلال أندونيسيا في ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ . وفي يوليو ١٩٥٩ أعلن سوكارنو أن أندونيسيا تأخذ بالديمقراطية الموجهة guided Democracy ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن اشتراكية سوكارنو قريبة من الاشتراكية العلمية ، بل أكثر تقدمية من اشتراكية حزب التربية الإسلامية على الرغم من أن هذا الحزب يقبل اشتراكية ماركس . ومن أجل ذلك أيده الحزب الشيوعي الأندونيسي . بيد أن سوكارنو كان يمارس لعبة التوازن بين قوى اليمين وقوى اليسار .

(١) لفظة Nasakom مكونة من ثلاثة مقاطع Nas ترمز إلى الأحزاب الوطنية .

A ترمز إلى الأحزاب الدينية ، Kom ترمز إلى الحزب الشيوعي .

(٢) الإيمان بالله ، الإنسانية ، القومية ، سلطة الشعب ، العدالة الاجتماعية .

وهنا سؤال لا بد أن يثار :

هل هذه اللعبة مفروضة على سوكارنو ، أم أنها من صنعه واختياره .

وكان جواب جارف حاسما :

إنها من صنعه ، والاختيار الذاتى ممكن وقبوله ماركسياً مشروع . ورفض الذاتية ضد الماركسية وقد قال لينين إن الثورة تنطوى على عاملين ، عامل ذاتى وعامل موضوعى .

يبقى إذن البحث عن العوامل الموضوعية التى سببت الانقلاب ضد سوكارنو وجارف يرجعها إلى عوامل اقتصادية وسياسية .

العوامل الاقتصادية تدور على تحكم الطبقة البورجوازية المتوسطة فى بداية الثورة . فقد نهبت أموال الدولة ، والنهب ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى هذه الطبقة . ثم إنها قد وجهت نسبة كبيرة من ميزانية الدولة إلى الادارة الحكومية بدلا من توجيهها إلى المشروعات التى تؤدى إلى زيادة الدخل القومى .

أما العوامل السياسية فتدور على الصراع بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى ، وعلى الأخطاء التى ارتكبها هذا الحزب . ومن المعروف أن الحزب الشيوعى الأندونيسى كان يضم فى عام ١٩٥٣ ١٠٠٠ ٠٠٠ ر ١٠٠ عضو وفى الستينات قفز هذا العدد إلى أكثر من ثلاثة ملايين . وإذا أضفنا إلى هذا العدد المنظمات المتعاطفة معه والتى وقعت تحت تأثيره ، وهى التنظيمات العمالية والفلاحية والنسائية والشبابية ، فإن العدد يرتفع إلى ١٦ مليوناً .

وهنا سألت جارف عن السبب فى هذا النمو السريع للحزب .

وكان جواب جارف أن سبب ذلك مردود إلى أن الحزب لم يكن يمانع في قبول طبقة الفلاحين والطبقة البورجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب كان في مقدمة المناضلين في مرحلة التحرر الوطني .

أما أخطاء الحزب ، في رأى جارف ، فهي على النحو التالي :

قبل الحزب منافستو سوكارنو ، وهو بيان تقدمي . إلا أن الحزب قد أخطأ حين قبل هذا البيان على أنه بيان ماركسي . إذ هو في الحقيقة يتبنى ايدولوجية الطبقة البورجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب دعا إلى تحقيق « التكامل » بينه وبين الفلاحين . وهذه الدعوة مرفوضة من وجهة نظر ماركسية إذ يجب أن تكون الدعوة إلى تحقيق « التعاون » وليس « التكامل » . كما أن الحزب تبني ايدولوجيا ماوتسي تونج في السياسة الخارجية فدعا إلى خروج اندونيسيا من هيئة الأمم المتحدة . ومقاطعة هذه الهيئة دعوة كان. يروج لها ماو . وكان من شأن هذا الخروج حرمان اندونيسيا من المعونة الزراعية والصحية فزادت الديون في يوليو عام ١٩٦٥ إلى أكثر من مليارين . من الدولارات . وفي هذا العام كذلك اشتد العداء بين الجيش والحزب . الشيوعي الأندونيسي . ومع ذلك فقد نجح الحزب في دفع سوكارنو إلى محاربة ماليزيا .

أما عن الانقلاب ضد موديو كيتا فقد دار الحديث عنه مع مكسيموفا وهي تعمل بمعهد افريقيا ومتخصصة في مالي ، وقد ذهبت إليها ما بين عامي ١٩٦٤ و ١٩٦٥ وأمضت تسعة أشهر . ورأيها أن تنحية موديو كيتا محتومة بأخطائه . فقد التزم الاشتراكية دون أن يحدد معناها . ومن المعروف أن التطبيق

الإشراكى يتطلب فى البداية تضحيات . وإذا لم يكن المرء على وعى بما  
يضحى فلا بد من أن يتذمر . وقد تذر الشعب بالفعل ، فقد اضطرت  
الحكومة إلى فرض الكثير من الضرائب . وكان الشعب يتوقع ارتفاع  
مستوى المعيشة ، ولكنه على الضد من ذلك ازداد فقراً . هذا بالإضافة إلى  
أن نسبة ٨٠ ٪ من الدخل القومى كانت تصرف على الإدارة الحكومية .

ثم إن موديبوكيتا أحاط نفسه بمجموعتين ، مجموعة تمثل اليسار الصينى ،  
وأحد أقطابها وزير التخطيط سيدو بديان كوباى ، ومجموعة أخرى مصالحها  
مرتبطة بالمصالح الفرنسية .

تبنت الصين الشعبية تصنيع مالى ، ولكن لم يستند إلى أسس علمية .  
مثال ذلك : يقام مصنع للسجائر ومالى لا تنتج « التوباكو » فتقوم الصين  
بتوريده . ثم أشار الصين على موديبوكيتا بالأخذ بنظام الجيش الأحمر على  
غرار ما يحدث فى الصين . وخطورة هذا النظام أنه لا يهدف إلى حماية الشعب  
ولأنما إلى حماية الحاكم . من أجل ذلك كله اجتاحت البلاد موجة من السخط  
تباورت حين بدأ الشعب يقارن بين ما حدث فى مالى وما يحدث فى السنجال  
حيث تتميز بالتقدم الاقتصادى . وفى رأى مكسيموفا أن تقدم السنجال كان  
من العوامل الهامة التى أطاحت بموديبوكيتا .

وكان من الضرورى ، بعد استعراض وجهة النظر فى الانقلابات ضد  
بعض الثورات التقدمية فى العالم الثالث ، الانعطاف على الأوضاع الثورية  
التقدمية القائمة ، ومن بينها الثورة المصرية والثورة الكوبية .

وفى معهد افريقيا التقيت بمولود عطالله ، وهو من المتخصصين البارزين فى  
الدول العربية . زار القاهرة أكثر من مرة .



سألته عن رأيه في التجربة الاشتراكية المصرية أجاب قائلاً :

علمتنا النظرية والتجربة أن ثمة مفاتيح ثلاثة لبناء الاشتراكية : التصنيع والجمعيات التعاونية والثورة الثقافية . ومع ذلك فإذا وجدت مفاتيح أخرى فنحن على استعداد لقبولها .

ثم استطرد قائلاً :

واستناداً إلى هذه المفاتيح الثلاثة أرى أن مصر الآن تمر بمرحلة انتقالية :

من المعروف أن الانتاج الصناعى الراهن قد زاد ١٦ مرة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٨ ، ومع ذلك فهذه زيادة ضئيلة وتشهد على أن القوة المنتجة ضعيفة . فنحن هنا فى الاتحاد السوفييتى قد عملنا على رفع الانتاجية الصناعية حتى سجلت زيادة ٤٠ مرة عام ١٩٣٩ بالنسبة إلى عام ١٩١٧ .

— وما رأيك فى المثقفين الثوريين فى مصر الآن ؟

— إننى أتابع بانتظام ما يكتبه المثقفون الثوريون فى مجلة « الطليعة »

ولى ثلاث ملحوظات :

الملحوظة الأولى أن كتاب « الطليعة » يخلطون بين المنتج الصغير والمنتج الكبير فيصورون أن كلا منهما ينتمى إلى الطبقة البورجوازية . وهو خطأ مطلوب تصويبه ، ذلك أن ثمة فارقاً كبيراً هو أن المنتج الكبير يستغل العمال فى حين أن المنتج الصغير عاجز عن ممارسة هذا الاستغلال .

— ولكن ماهو المقياس الموضوعى لتحديد الفارق بين الانتاج الصغير

والانتاج الكبير ؟

— على كتاب « الطليعة » أن يحددوا هذا المقياس الموضوعي .

ثم استطرد قائلا :

والملاحظة الثانية هي أن ثمة دراسة تحليلية ينبغي « للطليعة » أن تتعرض لبحثها ، وهي الخاصة بأشكال الاقتصاد المختلفة ، مثل الاقتصاد الطبيعي والإنتاج الصغير والرأسمالية الوطنية ، والجمعيات التعاونية ، ورأسمال الأجنبي ، وكذلك السياسة الاقتصادية الجديدة NEP التي ابتدعها لينين .

أما الملاحظة الثالثة فتتمثل في خوف من لفظة « رأسمالية الدولة » مع أن الماركسية لا تمنع في رأسمالية الدولة . بل إن لينين قد أقرها فقدم امتيازات للشركات الأمريكية في سيبيريا . وأذكر كذلك أن لينين استعان بالشركات الأجنبية في الثلاثينات حين فكر في إنشاء محطة للجرارات في ستالينجراد . وطالما أن هذه الامتيازات تحت مراقبة الدولة فلا خوف من تدمير الاشتراكية .

وثمة تحليل آخر للثورة المصرية لا يناقض تحليل مولود عطالله ، وإن كان يتميز بأنه يضع النقط فوق الحروف ، وهو تحليل أفضت به إلى سيدة تدعى « إيرينا بتروفنا كوبتشنكا » في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد ، وكانت تعد رسالة للحصول على درجة « دكتوراه في العلم » — أعلى درجة علمية في الاتحاد السوفيتي — وعنوانها « لينين والمشكلات المعاصرة لثورات التحرر الوطني » تواظب على قراءة ملخصات لمقالات مجلة « الطليعة » . وقد أبدت إعجابها بهذه المجلة وبخاصة أعداد عامي ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ .

سألت في حسم وبلا تردد :

ماذا عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ؟

وأجابت بنفس النبرة :

مجموعة من الضباط الأحرار قامت بالثورة سياسياً ، وانجحت إلى بناء الدولة اقتصادياً ، وأجلت النظر في الايديولوجيا . ومع ذلك أعلنت أنها تتخذ الطريق اللارأسمالى .

واستطردت : ومع ذلك فهى ثورة ديمقراطية لأنها تضم الائتلاجسيا والعمال والفلاحين والبورجوازية المتوسطة . وهذه سممة الثورات فى العالم الثالث .

بعد الثورة المصرية تبقى الثورة الكوبية . وفى معهد أمريكا اللاتينية<sup>(١)</sup> التقيت بيبوريس كوفال . وبدأ حديثه بتحفظ حول إمكان اعتبار أمريكا اللاتينية من العالم الثالث . ففى رأيه أن ثمة فارقاً بين أمريكا اللاتينية وقارتى أفريقيا وآسيا من الوجهة السياسية والاقتصادية . فالملحظ أن معظم دول أمريكا اللاتينية قد استقلت سياسياً منذ زمن بعيد . على سبيل المثال لا الحصر استقلت المكسيك حين اندلعت فيها ثورة من عام ١٨١٠ إلى عام ١٨٢٥ ، وحصلت كوبا على استقلالها عام ١٨٩٨ . أما فى أفريقيا وآسيا فلم يحدث أن استقلت

---

(١) أنشئ هذا المعهد عام ١٩٦١ وبه الآن ١٥٠ باحثاً ، وبه أقسام متخصصة فى مشكلات عامة ، وبخاصة بقارة أمريكا اللاتينية ، مثل للمشكلات الاقتصادية والزراعية والايديولوجية والثقافية وحركة التحرر الوطنى والحركة العمالية . أما كوبا فهى الدولة الوحيدة التى أنشئ لها قسم عام ١٩٦٤ . لأنها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى هذه القارة . ومع ذلك فالمعهد يزمع تأسيس أقسام فى للمستقبل خاصة بالأرجنتين وللكسيك وشيلي والبرازيل ، كما أن المعهد يعد الآن موسوعة خاصة بأمريكا اللاتينية تعبر عن وجهة نظر الباحثين فى جميع للمشكلات المتعلقة بهذه القارة . وقيل لى إنها ستصدر خلال سنتين ، فلعلها قد صدرت الآن .

دولة فيها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين . كما أنه من الملاحظ أن بعض دول أمريكا اللاتينية تنتمي إلى النظام الرأسمالي ، مثل الأرجنتين والبرازيل ، ومن ثم فهي ليست متخلفة على غرار دول قارتي أفريقيا وآسيا التي ليس بها طبقات رأسمالية بالمفهوم الغربي ، الأمر الذي ترتب عليه أن يكون التطور الاجتماعي والاقتصادي في أمريكا اللاتينية أقوى منه في قارتي أفريقيا وآسيا . ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن ثمة دولاً في أمريكا اللاتينية تنتمي إلى العالم الثالث مثل جويانا البريطانية وجويانا الهولندية . والنتيجة المحتملة من كل ذلك أن ظاهرة الصراع الطبقي واضحة في أمريكا اللاتينية . بينما هي ليست كذلك في قارتي أفريقيا وآسيا ، ومن ثم فإن تأثير الماركسية في أمريكا اللاتينية أقوى منه في أفريقيا وآسيا حيث تسودها إيديولوجيات قومية يمكن أن تنتمي إليها جميع الطبقات على اختلاف أنواعها .

— وما دلالة هذا التأثير القوي للماركسية في أمريكا اللاتينية؟

— نشوء الأحزاب الشيوعية بفزارة وقوة .

— وما رأى هذه الأحزاب في طبيعة النضال والثورة؟

— في تقديرى أن النضال ينبغي أن يتجه ضد الاستعمار الرأسمالي لأن الرأسمالية الوطنية على علاقة قوية بالاحتكارات الأجنبية ، ومن ثم فهي ضد التقدم الاقتصادي . ومن هنا تنشأ معادلة صعبة أمام هذه الأحزاب مفادها أن النضال القومي هو في نفس الوقت نضال طبقي . ومعنى ذلك أن عليها أن تناضل في جبهتين ، جبهة ضد الاستعمار ، وجبهة ضد الاستغلال . والحزب الذي يتغلب على هذه المعادلة هو الذي يؤثر ويقود ، ولكن الملاحظ حتى الآن أن الثورات في أمريكا اللاتينية هي في البداية ثورات بورجوازية ديمقراطية باستثناء كوبا

إذ تمحلت ثورتها من ثورة بورجوازية ديمقراطية إلى ثورة اشتراكية .  
— وما هي القوى الاجتماعية التي أسهمت في تحقيق الثورة الاشتراكية  
الكوبية ؟

— تحديد هذه القوى موضع خلاف بين الماركسيين . رأى يذهب إلى  
أن القوة الاجتماعية الرئيسية هي الفلاحون بدعوى أن الفدائيين الكوبيين  
كانوا يهتمون بقضايا الإصلاح الزراعي ، وأن الثورة انفجرت في القرى قبل  
أن تنفجر في المدن . ثم إن الفلاحين في كوبا ليسوا فلاحين بالمعنى التقليدي ،  
إذ هم ، قبل الثورة ، لم يكن لديهم أية ملكية زراعية ، أي أنهم كانوا مستغلين  
مثلهم في ذلك مثل العمال . ورأى آخر يقرر أن العمال هم القوة الاجتماعية  
الرئيسية في تحقيق الثورة الكوبية . فتعدادهم مليونان وتعداد كوبا سبعة  
ملايين . وهم الذين نظموا الاضطرابات ضد باتيستا دكتاتور كوبا قبل الثورة ،  
وضد الاستعمار . وكانوا في ذلك متحدين مع الفلاحين .

— وما هي العوامل التي دعمت هذه القوى الثورية ؟

— ثمة عوامل ثلاثة :

الحزب الشيوعي الكوبي<sup>(١)</sup> وقد أسهم إيجابياً في الثورة ، وكانت

(١) تأسس في المؤتمر الأول الذي انعقد في ١٦ ، ١٧ أغسطس عام ١٩٢٥ .  
ولم تعترف به حكومة مكادو Machado ، ولم يصبح حزباً مشروعا إلا في ١٣ سبتمبر  
عام ١٩٣٧ ، وكانت القضية الأساسية للحزب في ذلك الوقت هي مدى إمكان توحيد  
العمال الصناعيين والزراعيين ، في قطاع زراعة السكر ومنتجاته ، في نقابة قومية  
واحدة . ومن هنا أصبح الحزب متلاحماً عضواً مع الحركة العمالية

Jacques Arnaut, Cuba et Le marxisme, Essai sur la révolution  
Cubaine, in la nouvelle Critique, numero spécial, P. 34.

ايدولوجيته مرغوبة لدى العمال .

والمعونة السوفييتية ، سياسياً واقتصادياً ، كان لها دور فعال .  
ثم كاسترو ورفاقه . كانوا في بداية الثورة ديمقراطيين وطنيين ثم تحولوا  
خلال ممارسة النضال إلى اشتراكيين<sup>(١)</sup> .  
وهنا قلت لكوفال : يقال إن الحزب الشيوعي الكوبي لم يكن له أى  
تأثير على الثورة لأن كاسترو لم يكن ماركسياً .  
وكان تعليق كوفال في حسم أنه ليس من المهم أن تعلن أنك ماركسى  
وإنما المهم عملية النضال ذاتها وتطور هذا النضال<sup>(٢)</sup> .

---

(١) في ٢٤ أبريل ١٩٥٩ قال كاسترو «لادكتاتورية فرد ولادكتاتورية طبقة»  
وفي أوائل يوليو ١٩٦١ لم يعد هناك ما يسمى بحركة ٢٦ يوليو أو الحزب الاشتراكي  
الشعبى أو حركة ٣٠ مارس ، وإنما ثمة منظمة ثورية واحدة ماركسية لينينية ، أى  
شيوعية . وفي ٢ ديسمبر ١٩٦١ قال كاسترو « نضال جميع الثوار لتأسيس ديمقراطية  
عمالية بدلا من النظام الاستغلالي للعمال . وهذا ما تعنيه الماركسية بدكتاتورية  
البروليتاريا .

(٢) قال كاسترو إنه قرأ ، في الزحلة الجامعية للنفسو الشيوعي والأعمال المختارة  
لماركس وإنجاز لينين ، وقرأ « رأس المال » حتى صفحة ٣٧٠ وقال أحد رفاقه  
إن كتاب كاسترو المفضل هو « الدولة والثورة » للينين . ويبدو أن هذا الكتاب  
قد لعب دوراً في تكوين نظرية كاسترو عن الثورة في كوبا . وأغلب الظن أنه  
وجد حلاً لقضية الثورة في الفصل الثالث « تجربة كوميون باريس » . وفي هذا  
الفصل يذكر لينين خطاباً موجهاً من ماركس إلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ  
١٢ أبريل ١٨٧١ يقول فيه إن تدمير الجهاز البيروقراطى والعسكرى للدولة هو  
الشرط الأولى لأية ثورة شعبية حقيقية .»

— وما رأى كاسترو في طبيعة النضال ؟

— كان كاسترو يرى أن الحركة الفدائية المسلحة هي الطريق الأوحيد للنضال . وبسبب هذه الرؤية اتهم كاسترو الأحزاب الشيوعية في أمريكا اللاتينية بأنها تحريفية ، ذلك أن هذه الأحزاب قد أعلنت أن طرق الثورة متعددة ابتداء من النضال المسلح حتى النضال السياسي .

— وما رأى السوفييت في هذا الخلاف ؟

— إننا نفهم موقف كل من الطرفين . بيد أن لدينا تحفظين على الثورة الكوبية :

التحفظ الأول أننا لا نقبل أن يكون النضال المسلح هو الطريق الأوحيد والتحفظ الثاني ملاحظتنا أن الكوبيين يريدون تصدير الثورة . مثال ذلك ذهاب جيفارا إلى بوليفيا . ولكن بعد مقتل جيفارا وقع الثورة في بوليفيا عدل كاسترو وجهة نظره . ورغم هذا التحفظ الايديولوجي فإننا نساعد كوبا اقتصادياً .

وفي نهاية الحوار وجهت إلى كوفال السؤال التقليدي عن العلاقة بين الأحزاب الشيوعية والقوى الدينية في أمريكا اللاتينية ؟

وكان جوابه أن الكاثوليك هم القوة الرئيسية بين القوى الدينية الأخرى ، وهم إما محافظون وإما راديكاليون . والراديكاليون تقدميون وطنيون لأنهم يناضلون مع العمال والفقراء ضد الاستغلال ، ومن ثم اكتسبوا بعداً سياسياً يضاف إلى البعد الديني . وإشكال الشيوعيين هو في مدى التعاون والتلاحم

مع هذه القوى الدينية الراديكالية ، إذ ليس للشيوعيين خبرة سابقة في هذه التجربة . ومع ذلك ففي وثائق الأحزاب الشيوعية في عام ١٩٦٨ تأكيدات على ضرورة التعاون مع الكاثوليك التقدميين ، وعدم نقد الدين من حيث هو دين . وليس في هذا تحريف للماركسية ، فقد قال ماركس « إنه ليس من الضروري للماركسي أن يكون ملحداً » . وقد تبني توليأتى — زعيم الحزب الشيوعى الإيطالى الراحل — هذا القول فعرّف الشيوعى بأنه من يناضل ضد الرأسمالى . ومن هنا أصبح بعض الكاثوليك أعضاء فى الأحزاب الشيوعية بشرط ألا يبشروا بالدين داخل الحزب .

— وهل ثمة حوار بين المسيحية والماركسية فى أمريكا اللاتينية على نمط ما يحدث فى غرب أوروبا الآن ؟

— الحوار قائم ، ولكنه يواجه صعوبات ، إذ ليس للأحزاب الشيوعية فى هذه القارة مشروعية سياسية .

ولم يكن من الممكن الاكتفاء بالحوار مع بوريس كوفال عن كوبا إذ هو يعمل فى قسم التحرر الوطنى والحركة العمالية ، وثمة قسم خاص لكوبا يرأسه فاسيلى يرمالايف Vasily Ermalaev ولكنه كان موجوداً وقتئذ بالاتحاد السوفيتى ، ولهذا جرى الحوار مع أحد مساعديه ، وهو أناتول بيكاريفتش وقد زار كوبا ثلاث مرات فى ١٩٦١ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٧ ، بالإضافة إلى الأرجنتين وأوروغواى .

يرى بيكاريفتش أن الثورة الكوبية تتميز بأسلوب خاص . فقيادتها فى



البداية ثورية ديمقراطية متأثرة بثلاث حركات : ايدولوجية مارتى<sup>(١)</sup>  
 José Martí ، والحزب الشيوعي الذي تأسس عام ١٩٢٥ بقيادة هوليو  
 أنطونيو ميا<sup>(٢)</sup> Julio Antonio Mella وحركة الطلاب في ٣٠ مارس ١٩٥٧ .

وهذه الحركات ، رغم تباينها ، لها أرضية مشتركة : النضال ضد الدكتاتورية  
 والاستعمار . واستطاع كاسترو أن يجمع هذه الحركات في حركة واحدة هي

---

(١) يعتبر الأب الروحي للثورة الكوبية . ولد في ٢٨ يناير ١٨٥٣ . لم يكن  
 ماركسياً ، ولكنه كان متعاطفاً مع الماركسية لانحيازها إلى الطبقات الكادحة .  
 كان يرى أن الفلاحين هم القوة الاجتماعية الرئيسية في البنية الاجتماعية . ولهذا انشغل  
 بمسألة الإصلاح الزراعي وعو الأمية . من أقواله للأثورة « ينبغي امتداح الأفكار  
 في ضوء الانجازات . . . ذلك أن الانسان لا يثق إلا في الأفعال . وإذا كنا نحوز  
 الثقة فذلك لأننا نفعل بما ننادى به » .

(٢) ولد في ٢٥ مارس ١٩٠٣ في هافانا ، من أب كوبى وأم ايرلندية . تعلم  
 في المدارس المسيحية . وفي ١٩٢١ التحق بجامعة هافانا ، وفي بداية عام ١٩٢٣  
 رأس أول مؤتمر ثوري للطلاب حيث قرر المؤتمر تأسيس « جامعة جوزيه مارتى  
 الشعبية » تقوم بتعليم العمال . ثم أسس مارتى « جمعية مناهضة الاكليروس في كوبا  
 ودعا لتأسيس « جبهة وطنية متحدة » لتحرير كوبا من الاستغلال الأجنبي . وفي  
 ١٩٢٣ أسهم في تكوين جماعة شيوعية في هافانا . وفي ٢٧ نوفمبر ١٩٢٥ سجن ،  
 ولكن شعبيته أجبرت السلطات على الافراج عنه . ولكنه كان مراقباً فرحل إلى  
 بنما وجواتيمالا وهوندوراس ، ثم استقر في المكسيك ، وهنا انضم إلى الحزب  
 الشيوعي وأصبح سكرتيراً عاماً وأسس جمعية المهاجرين الجدد للثوار الكوبيين .  
 حضر في موسكو المؤتمر الدولي للنقابة الحمراء ، ثم عاد إلى المكسيك فقتل بأيد  
 مدفوعة من حكومة مكادو في ١٠ يناير ١٩٢٩ .

حركة ٢٦ يوليو ١٩٥٣ . ولكن حين نادت الثورة الكويتية بالاشتراكية تفككت هذه الحركات الثلاث . تمرد الجناح اليميني في حركة ٢٦ يوليو لأنه كان ضد الدكتاتورية ، وليس مع التغيير الجذري فالتحد الحزب الشيوعي مع بقايا حركة ٣٠ مارس في حزب موحد ثوري . وتطورت الايديولوجيا حتى أصبحت الماركسية اللينينية هي السائدة ، وعندئذ أعلنت القيادة الثورية في عام ١٩٦٦ أن كوبا دولة اشتراكية ، وتحول الحزب الموحد إلى حزب شيوعي .

وهذا التطور للثورة الكويتية يحكى في نفس الوقت تطور تفكير كاسترو . فكاسترو لم يكن ماركسياً في البداية ، ولكنه كان يدرس الماركسية في مرحلة طلب العلم ، وكان يتساءل : هل في إمكانى أن أكون ماركسياً ؟ وكان جوابه بالسلب . وحين قبض عليه عام ١٩٥٣ كان يحمل كتاب لينين « الدولة والثورة » .

ثم يستطرد بيكاريفتش قائلاً :

طبقاً لخبرتنا مع الثورة الكويتية نرى أن الثورة هي التي حولت كاسترو إلى الماركسية اللينينية وتأسيس حزب يحمل هذا الاسم .

وهنا تساءلت : وما موقف هذا الحزب الماركسي اللينيني من الدين ؟

وأجاب بيكاريفتش :

إن كاسترو تلقى العلم في مدارس الآباء اليسوعيين . والكاثوليك قوة اجتماعية في كوبا . ولم تقف الثورة ضد هذه القوة ، وإنما وقفت ضد القساوسة الأسبان الذين كان يعملون في كوبا ، فقد طردهم كاسترو بدعوى أنهم حملة أفكار فرانكو وليسوا حملة أفكار المسيح ، لأن أفكار المسيح ، كما قال كاسترو للمؤمنين ، لا تتناقض مع الثورة . ومع ذلك فالدين ، في كوبا ، منفصل عن الدولة .

وهكذا لم يعد الدين مشكلة بالنسبة للثورة الكوبية لسببين :

السبب الأول مردود إلى وجود عناصر تقدمية في الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية . والنموذج الحى هو كاميلو تورس Comilo Tores كان قسيساً في كولومبيا ، ومن أقواله المأثورة « أريد أن أزرع أفكار المسيح في الأرض » ، وكان يتعاون مع الفدائيين ، ومات مقتولاً .

والسبب الثانى أن الماركسية اللينينية ليست دوجماً .

وأثناء إقامتى في الاتحاد السوفيتى انعقد المؤتمر الدولى للأحزاب الشيوعية والعالمية في موسكو في الفترة من ٥ إلى ١٧ يونيو ١٩٦٩ .

ولفت نظرى أن الحزب الشيوعى الكوبى كان حاضراً في المؤتمر كمرقب فطلبت من بيكاريفتش تفسيراً لهذه الظاهرة فقال : إن الحزب الشيوعى الكوبى له رأى خاص فى النضال ضد الاستعمار ، ذلك أنه يربط ربطاً عضوياً بين النضال وبين عدم الدعوة إلى السلام . ونحن السوفيت

نرى أن هذا الربط ليس ضرورياً ، في المرحلة الراهنة ، فالنضال ضد الاستعمار لا يعنى بالضرورة إشعال الحروب . وعلى الرغم من هذا الخلاف فقد قرر الحزب الشيوعي الكوبي ضرورة التواجد بالمؤتمر ليؤكد وحدة الحركة الشيوعية العالمية .

# الايديولوجيا الثورة والدين

فى كتاب « ما العمل ؟ » يقول لينين « إما إيديولوجيا بورجوازية وإما إيديولوجيا اشتراكية ، ولا وسط بينهما ، لأن الإنسانية لم تؤسس إيديولوجيا ثالثة » .

ولذلك كان لابد من طرح قضية الايديولوجيا على فلاسفة السوفيت .  
وفى رأى رومنتسيف<sup>(١)</sup> - وهو يعتبر حجة فى فهم قضية الايديولوجيا -  
أن ماركس يرد نشأة الايديولوجيا إلى ظاهرتى تقسيم العمل والصراع الطبقي .  
ومن هذه الزاوية فإن للايديولوجيا معنيين :

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، ١٩٦٨ ، عدد ١١

المعنى الأول — وهو وارد فى بعض مؤلفات ماركس — يدور على التقابل بين الايديولوجيا والعلوم الاجتماعية . ومن هذه الجهة فإن الايديولوجيا تعنى الوعى الكاذب بمعنى تصور العقل على أنه وحدة قائمة بذاتها ، والأفكار على أنها من غير أساس مادية .

والمعنى الثانى يدور على القول بأن العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، إذ هى تستند إلى الواقع وإلى الضرورات التى يخلقها المجتمع . ومن هذه الزاوية فإن الايديولوجيا تمثل البنية الفوقية .

والمعنى الأول مرفوض من ماركس وانجز لأنه ينطوى على الفصل بين العلوم الاجتماعية وتاريخها . ومع ذلك فهذا المعنى لا يخلو من مبادئ علمية صادقة ، والمطلوب بعد ذلك التمييز بينها وبين المبادئ الكاذبة .

أما المعنى الثانى فهو مقبول لأنه يفيد أن العلوم الاجتماعية تستند إلى أسس مادية ، ومن ثم فكل من العلم والايديولوجيا ليس مقولة مطلقة ، وإنما مقولة نسبية ، لأن كلا منهما ينطوى على الآخر ، ومضمون كل منهما متطور . ومن هذه الوجهة يحق القول بأن الماركسية استمرار للتطور العلمى لثلاثة تيارات : الاشتراكية الخيالية ، وعلم الاقتصاد الكلاسيكى ، والفلسفة الألمانية .

ويتساءل رومنسييف بعد ذلك :

إذا كانت العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، أى أنها مرتبطة بمصالح طبقية ، فكيف تزعم أنها حقيقة ؟

ويقرر رومنسييف صعوبة الجواب عن هذا السؤال . وهذه الصعوبة مردودة إلى وجود ايديولوجيا لا تتسق مع العلوم الاجتماعية ، ومردودة كذلك

إلى أن العالم فى هذه العلوم ، هو جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه ، لأن معرفته من حيث الشكل والمضمون مستفادة من المجتمع ، ومن ثم فالحقيقة التى يدركها بفضل التحليل العلمى الدقيق إنما تتحقق فى إطار الوضع الاجتماعى لهذا العالم . ومعنى ذلك أن العلوم الاجتماعية ليس فى إمكانها التحرر من الايديولوجيا . ومع ذلك فالايديولوجيا علمية من حيث هى قادرة على فهم الواقع الاجتماعى فى تطوره .

ولكن التطور ينطوى على المستقبل ، والمستقبل بدوره مجرد انعكاس للماضى وإلا انتهى التطور . ولهذا ترى يولينا<sup>(١)</sup> أن الايديولوجيا تعكس وضع المجتمع ككل فى الزمان ، أى فى ماضيه وحاضره ومستقبله .

والذى يلفت النظر فى هذه القسمة الثلاثية للزمان هو المستقبل ، ذلك أن الرؤية المستقبلية للمجتمع تعنى أن الايديولوجيا ليست مجرد انعكاس ، وإنما هى محصلة التراث واليوتوبيا . ولهذا فالايديولوجيا تتجلى فى عدة أشكال .

من هذه الأشكال الدين ومنها كذلك ايديولوجيا المادية الديالكتيكية .

وهل ثمة تعارض بين شكل وآخر من أشكال الايديولوجيا ؟

وكان جواب يولينا حاسماً :

---

(١) نينا ستبانوفنا يولينا أستاذة مساعدة فى قسم الفلسفة النظرية المعاصرة بمعهد موسكو . لها مقال بعنوان « الدين والايديولوجيا كأسلوب للحياة الأمريكية » فى كتاب بعنوان « ايديولوجيا البورجوازية المعاصرة فى الولايات المتحدة الأمريكية » ، موسكو ١٩٦٧ .

ليس ثمة تعارض ، فالتراث الدينى قوى فى أى مجتمع . ولا أدل على ذلك من بزوغ المشاعر الدينية بعد الحرب العالمية الثانية . وهذا البزوغ ظاهرة طبيعية وبخاصة عند النساء . وفى الاتحاد السوفيتى يوجد شيوعيون ومتدينون ، ولكنهم جميعاً ينضون تحت ايدىولوجيا واحدة تدور على محاربة الرأسمالية والعنصرية والحركة الزنجية فى أمريكا بقيادة مارتى لوثر كنج . كانت تعتمد على الدين ، وكانت حركة تقدمية .

وما مدى علمية الايدىولوجيا عندئذ ؟

وأجابت يولينا بلا تردد :

حين نقول إن ايدىولوجيتنا علمية فنحن لا نقصد المعنى الدقيق للفظ العلم ، وإنما نقصد العلم الاجتماعى . ومن هذه الزاوية فإن الماركسية لا تحيل العلم إلى دين . إذ أن هذه الإحالة ليست إلا سوء فهم لمعنى العلم كما تتصوره الماركسية . إنها الوضعية المنطقية ، وليست الماركسية ، هى التى مارست هذه الإحالة ، إحالة العلم إلى دين .

وفى تقديرى أن آراء يولينا فى حاجة إلى تأصيل نظرى . وقد عثرت على بداية هذا التنظير لدى ماماردشفيلى بفضل تحليله للوعى فى أعمال ماركس<sup>(١)</sup> . وهو يخلص من هذا التحليل إلى أن الوعى لدى ماركس ينطوى

---

(١) « تحليل الوعى فى أعمال ماركس » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، عدد



على تكوينات أولية هي شبه موضوعات طبيعية ، وتكوينات ثانوية هي الايديولوجيا والدين والأسطورة . ووظيفة الثانوية تأويل الأولية من أجل وضعها في نسق .

وقال لي أجانوفتش عبدول نوروليف — رئيس قسم التعامل مع المنظمات الإسلامية والبوذية — إننا لا نعترض على ممارسة الشعائر الدينية ، ولكننا نعترض على الاستغلال السياسي للدين . وفي الحرب الأهلية وجهنا حملة ضد المنظمات الدينية لأنها كانت تشتغل بالسياسة وتهاجم الثورة . والدولة السوفيتية لا تفرق في المعاملة بين الشيوعى وغير الشيوعى بل إن في قوانيننا ما ينص على معاقبة من يمارس هذه التفرقة ، وليس في سجلات الدولة أية احصائيات رسمية عن عدد المتدينين في دين من الأديان الأربعة في الاتحاد السوفيتى ، وهي البوذية واليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

وهنا سألت نوروليف :

ما مدى تفاعل أصحاب الأديان مع الاشتراكية ؟

إنهم جميعاً يتحدثون عن المبادئ الإنسانية رغم اختلاف عقائدهم الدينية . فثمة تشابه بين ما أسمع في الجامع ، وما هو مكتوب في المجلات المسيحية .

وكان من الضروري بعد هذا الحديث من مقابلة أصحاب الأديان ، وبالفعل التقيت بامام جامع موسكو أحمد جان مصطفى ، وأسقف ليننجراد نيقوديم قال لي أحمد جان مصطفى إننا نقف في صف الاشتراكية ونفاضل ضد الإمبريالية ، ونؤثر فصل الدين عن الدولة .

وقال لى نيقوديم إن المسيحيين ملتزمون الثورة الاشتراكية بينها  
المسيحيون والملحدون سويًا .  
وسأله :

وما رأيك فى وحدة الأديان ؟  
ليست ممكنة ، ولكن ما هو ممكن هو التعاون بين الأديان من أجل  
تحقيق السلام .

وهنا تذكرت قول ملفيل إن ثمة أرضية مشتركة بين الماركسيين والتدنيين  
وهى النضال من أجل السلام ، والنضال ضد الإمبريالية ، وضد التسليح ، والدفاع  
عن الديموقراطية .

وقبل مغادرتى موسكو عثرت فى متحف تولستوى على وثائق هامة ،  
على خطابات ثلاثة : خطاب من محمد عبده إلى تولستوى ، وخطاب من تولستوى  
إلى محمد عبده ، وخطاب من س . ك . كوريل الذى تولى لإرسال النص  
العربى لخطاب المفتى مع ترجمته إلى الإنجليزية بقلم « ليدى بلنت » مصحوبين  
بخطاب منه إلى تولستوى يذكر فيه أنه سبق له أن تحدث معه ، وكتب إليه  
عن تأييده محمد عبده وتقديره لموقفه وآرائه .

وفى ختام خطاب تولستوى إلى محمد عبده بتاريخ ١٢ مايو ١٩٠٤ يطلب  
تولستوى جواباً عن رأى مفتى الديار المصرية فى مذهب الباب ومذهب  
بهاء الله وأنصاره .

والغريب فى الأمر أنى لم أعر على جواب مفتى الديار المصرية . وأنا على  
يقين من عدم وجود هذا الجواب . ويقينى مردود إلى ماجاء فى خطاب كوريل

إلى تولستوى بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٠٦ ، جاء فيه أن «الشيخ الطيب والحكيم محمد عبده المفتى العظيم للديار المصرية الذى كفت قد مهدت لخطابه إليك منذ عامين مات وهو فى الطريق إلى أوربا - وليس من يخلفه فى نظرتة المملوءة بالحببة الشاملة ، ويواصل عمله ، ويخلص فى أن يقدم لدينه ماقدمته أنت للدين المسيحى»

وبعد أن فرغت من قراءة هذه الخطابات وخطابات أخرى مماثلة بين تولستوى وغاندى دارت فى رأسى أفكار لم تتحدد بعد ، ولكنها فى الطريق إلى التحديد .

















## صديق العزيز

تلقيت خطابك الكريم الذى يفيض بالثناء على . وإني أبادر بالرد مؤكداً لك ما أدخله على من سرور حين جعلنى على تواصل مع انسان مستنير رغم أن معتقده مبين لمعتقدى الذى ولدت عليه وربيت فى أكنافه . ومع ذلك فإن دينه ودينى سواء ، لأن المعتقدات متباينة وعديدة ، ولكن ليس يوجد سوى دين واحد ، هو الدين الحق . وكلى أول فى الأكون مخطئاً إذا افترضت ، استناداً إلى ما جاء فى خطابك ، أن الدين الذى أو من به هو دينك أنت ، الدين الذى يقوم على الإيمان بالله وبشريعة الله التى تدعو الانسان إلى محبة جاره ، وإلى أن يحب للغير ما يحب لنفسه . واعتقادى أن جميع المبادئ الدينية الحقة تصدر عن هذه الشريعة ، وهى واحدة عند اليهود والبراهمانيين والبوذيين والمسيحيين والمحمديين .

واعتقادى أنه كلما امتلأت الأديان بالدوجما والأوامر والمعجزات والخرافات أدت إلى التفرقة بين بنى البشر أجمعين ، وإلى إفراز العداوة والبغضاء . وبالعكس كلما نزع الأديان إلى البساطة وخلصت من الشوائب اقتربت من الغاية المثالية التى تسعى الإنسانية إلى تحقيقها ، وهى اتحاد بنى البشر أجمعين .

من أجل ذلك اغتبطت بخطابك اغتباطاً غامراً ، وودت أن تقوى بيننا أواصر القربى والتواصل .

مارأيك فى مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره تفضل ، أيها الفتى العزيز محمد عبده بقبول وافر التقدير من صديقك .

ليون تولستوى

١٢ مايو ١٩٠٤

ترجمة عربية لخطاب تولستوى  
إلى محمد عبده



## فهرست

٩	في المذهب المثلث والفتوح
٢٣	في المنهج الديالكتيكي والصوري
٥٥	نظرية المعرفة الداني والموضوعي
٨٥	الأخلاق الفردي والاجتماعي
١٠٧	العالم الثالث الشكل والمضمون
١٣١	الايديولوجيا الثورة والدين

أودع بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ١٩٣٤ / ١٩٧٤

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية  
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية

ت ٢١٢١٨



## دار الثقافة الجديدة

### صدر أخيراً : —

• فنان في موسكو

• للفنان زهدى

• المعجم الفلسفى

• د / مراد وهبه

• أيسام الطفولة

• ٣ أجزاء

• إبراهيم عبد الحليم

• ابن الإنسان

• إبراهيم عبد الحليم

طلائع الفكر الاشتراكي

• عصام الدين حنفى ناصف

• نقولا حداد

• تأليف : د / رفعت الصعيد

• الحرب النفسية

• تأليف : ميلوش ماركو

• ترجمة : ليلى لهيطه

• عصر الإنسان

• أم الروبوت

• تأليف : فولسكوف

• ترجمة : مجدى نصيف

• القرية المصرية

• دراسة فى الملكية

• وعلاقات الإنتاج

• تأليف : فتحى عبد الفتاح

تطلب من دار الثقافة الجديدة - ٣٢ ش صبرى أبو علم - القاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0451009

التمن ٦٠